Andrew Louth

Originile tradiţiei mistice creştine

Nu trebuie să distribuiţi această carte în nicio altă legătură sau copertă şi trebuie să impuneţi aceeaşi condiţie oricărui dobânditor.
British Library Cataloging in Publication Data Date disponibile: Catalogarea Bibliotecii Congresului în date de publicare. Date disponibile. Tipărit de SPI Publisher Services Ltd, Pondicherry, India. Tipărit în Marea Britanie pe hârtie fără acid de Biddles Ltd., King's Lynn, Norfolk. ISBN 978-0-19-929140-3. 13579 10 8642.

Prefață

Originea acestei cărți a fost o serie de prelegeri despre „Teologia mistică în părinți", susținute la Facultatea de Teologie a Universității din Oxford. La scurt timp după aceea, Maica Jane, SLG, m-a întrebat foarte amabil dacă aș repeta cursul la Mănăstirea Întrupării din Oxford în beneficiul acelor Surori ale Iubirii lui Dumnezeu care doreau să le asculte. Un număr îmbucurător de mare a făcut-o. De atunci, prelegerile au fost revizuite și rescrise, iar etapele ulterioare ale cărții au fost ținute ca discursuri la Mănăstirea Întrupării și, de asemenea, la Surorile Sângelui Prețios, la Burnham Abbey. Datoresc foarte mult acestor oportunități de a-mi împărtăși gândurile cu ei și de a răspunde la întrebările și criticile lor. Cercul de îndatorare se extinde mult mai larg, dar există diverse datorii particulare de care sunt în mod deosebit conștient. În capitolul despre Philo, am primit ajutor și încurajare de la Dr. C. TR Hayward, acum la Universitatea din Durham, și Robin Lane Fox, acum la New College; Dr. OMT O'Donovan, acum la Wycliffe College, Toronto, a citit o versiune timpurie a capitolului despre Augustin și a făcut multe observații acute și utile; Sora Jocelyn Mary, SLG, mi-a dat mult ajutor în înțelegerea doctrinei Nopții Întunecate din Sfântul Ioan al Crucii. Desigur, niciunul dintre ei nu este responsabil pentru utilizarea pe care am făcut-o de ideile lor. De asemenea, am fost foarte ajutat de faptul că am putut conta pe tastarea corectă și inteligentă a doamnei Anne Borg. Dar cea mai mare datorie a mea este față de sora Edmee, SLG, care a suferit toate etapele modelării acestei cărți: datorez mai mult decât pot spune încurajărilor și criticilor ei, care m-au scăpat de multe asperități ale stilului și obscurități ale gândirii.

Forma finală a cărții păstrează o trăsătură specială a prelegerilor originale: citate ample din filozofii și părinții discutați. Acest lucru a fost menit să ofere ascultătorilor inițiali un fel de sentiment pentru gândul și viziunea acestor vechi scriitori. Rog cititorul să nu le săriască: ele sunt partea cea mai importantă.

Oxford, Sărbătoarea Sfinților Chiril și Metodie, 1980.

Prefață la a doua ediție. Textul celei de-a doua ediții este practic același cu prima. Tot ce am făcut a fost să profit de ocazie pentru a corecta câteva greșeli de tipărire. A face mai mult ar fi însemnat să te apuci de a rescrie o carte veche de acum un sfert de secol și, după cum arată postfața, aceasta ar fi dus la o carte foarte diferită, și nu la o a doua ediție. O schimbare pe care aș fi introdus-o într-o revizuire mai extinsă ar fi fost folosirea unui limbaj care să includă mai mult genul, dar din experiența mea aceasta implică mai mult decât o introducere de modificări la „om" și „omenire" și, cred, ar fi dus în ape mai profunde de revizuire pe care nu am nici timpul și nici înclinația să mă angajez. Îi rog pe cei jigniți de aceste obiceiuri să fie indulgenți.

Cuprins

Introducere
x Platon
1 Filon
17 Plotin
35 Origen
51 Ortodoxia Niceană
73 Atanasie
75 Grigore de Nyssa
78 Contribuţia monahală
95 Evagrie din Pont
97 Omiliile Macariene
110 Diadoh din Fotoce
128 Augustin
154 Denys Areopagitul
174 Misticismul patristic şi Sfântul Ioan al Crucii
176 Întunericul divin şi noaptea întunecată
186 Viaţa mistică şi corpul mistic
186 Platonismul şi misticismul
194 Împărtăşania sfinţilor
Postfaţă (2006)
200 Bibliografie
215 Bibliografie suplimentară
223 Index

Introducere

Scopul acestei cărţi este de a schiţa dezvoltarea teologiei mistice în perioada patristică până la Dionisie sau Denis Areopagitul la sfârşitul secolului al V-lea. Aceasta a fost o perioadă formativă pentru teologia mistică, ca şi pentru alte domenii ale teologiei. Nu că nimic nu s-a întâmplat mai târziu – o greşeală mai puţin probabilă să fie făcută, poate, în cazul gândirii mistice – ci că în încercările de pionierat ale Părinţilor de a înţelege relaţia sufletului cu Dumnezeu apar modelele de bază ale gândirii pe care teologii de mai târziu le vor lua de la sine înţelese. Studiul teologiei mistice patristice este, aşadar, important pentru orice studiu al misticismului creştin, precum şi având propriul interes intrinsec.

Această perioadă formativă pentru teologia mistică a fost, desigur, perioada formativă pentru teologia dogmatică şi faptul că

aceeaşi perioadă a fost determinantă atât pentru teologia mistică, cât şi pentru teologia dogmatică nu este o întâmplare, deoarece aceste două aspecte ale teologiei sunt fundamental legate între ele. Doctrinele de bază ale Trinităţii şi Naţiunii Încarnate, elaborate în aceste secole, sunt doctrine mistice formate dogmatic. Adică, teologia mistică oferă contextul pentru înţelegerea directă a lui Dumnezeu care s-a revelat în Hristos şi locuieşte în noi prin Duhul Sfânt; în timp ce teologia dogmatică încearcă să încarneze acele aprehensiuni în termeni obiectivi, precişi, care apoi, la rândul lor, inspiră o înţelegere mistică a Dumnezeului care s-a revelat astfel, care este specific creştin.

Pusă astfel, este greu de văzut cum ar fi putut vreodată să se despartă teologia dogmatică de cea mistică; şi totuşi nu există nicio îndoială că, cel puţin în Occident, ele au devenit aşa şi că „teologia dogmatică şi mistică, sau teologia şi «spiritualitatea» [au] fost puse deoparte în categorii care se exclud reciproc, de parcă misticismul ar fi fost pentru femeile sfinte şi studiul teologic ar fi fost pentru practici, dar, vai, nesfinţi". Că acest divorţ nu trebuie să fie permanent poate fi văzut din realizările unor teologi moderni precum Karl Barth şi Hans Urs von Balthasar; că nu a existat un astfel de divorţ cu Părinţii este larg recunoscut: „lucrarea Părinţilor întruchipează într-o măsură deosebită o integrare a devotamentului şi a raţiunii"; deşi această remarcă presupune că teologia patristică integrează lucrurile în mod corespunzător distincte şi, în mod inconştient, consideră separarea lor de bună.

Unul dintre rezultatele acestui divorţ occidental între teologie şi spiritualitate este că acesta tinde să fie transferat în studiul Părinţilor, astfel încât studentul de patristică cunoaşte Origenul din *De Principiis* şi *Contra Celsum*, sau Grigore de Nyssa din *Contra Eunomium* şi celelalte scrieri ale sale polemice, dar nu Origenul omiliilor şi comentariilor sale, nici din opera lui Grigore, nici din opera lui Moise sau omiliile la *Cântarea Cântărilor*. Chiar şi *De Trinitate* al lui Augustin este abordat ca un exerciţiu de teologie speculativă mai degrabă decât ca o încercare de a da socoteală despre înălţarea sufletului la Dumnezeu, Dumnezeul căruia din Scriptură îl ştie că este Dumnezeu Sfânta Treime. Dar, în Părinţi, nu există divorţ între teologia dogmatică şi teologia mistică; şi o parte a scopului acestei cărţi este de a restabili echilibrul prin discutarea misticismului lor care se află în centrul teologiei lor, problemele ridicate în teologia lor dogmatică fiind profund afectate şi, într-adevăr, rezolvate la nivelul teologiei lor mistice.

O problemă generală şi fundamentală a teologiei patristice este relaţia sa cu cultura elenistică contemporană, dominată aşa cum era de moduri de gândire care îşi aveau rădăcinile în Platon; şi tocmai în termenii unor astfel de metode de gândire teologia creştină şi-a găsit prima expresie intelectuală. Pentru a-l cita pe Endre von Ivanka: „Fenomenul care caracterizează întregul prim mileniu al gândirii teologice creştine... este folosirea platonismului ca formă pentru exprimarea *sa* filosofică şi cadru al tabloului lumii în termenii căruia a fost făcută proclamarea adevărurilor revelate – cu alte cuvinte, platonismul creştin". „Platonismul creştin" a însemnat multe lucruri, dar în perioada noastră creştinismul şi platonismul s-au întâlnit în primul rând la nivelul misticismului, pentru că, până în secolul al II-lea, platonismul „era caracterizat prin viziunea sa predominant religioasă şi teocentrică a lumii... Această epocă a fost atrasă nu atât de Platon, profesorul de etică sau reformatorul politic, cât de bătrâna legendă a lui Platon, conform lui Hiero. Apollo şi născut din fecioara Perictione... Platonismul din secolul al II-lea este teologic şi de altă lume.' Acest tip de platonism, cunoscut de noi drept „platonism de mijloc", a fost „mistic"; era preocupată de căutarea sufletului pentru imediata lui Dumnezeu, preocupare care a fost intensificată cu Plotin şi neoplatonismul. Teologia mistică creştină a găsit aici un

material foarte susceptibil, atât de mult încât una dintre marile autorităţi vii despre religia elenistică, Pere A.-J. Festugiere, poate spune: „Când Părinţii „gândesc" misticismul lor, ei platonizează. Nu există nimic original în edificiu. Atâta este importanţa platonismului pentru înţelegerea teologiei mistice creştine, încât primele trei capitole ale acestei cărţi se referă la tradiţia platoniciană: cu Platon, cu Philon (care poate fi considerat ca un reprezentant al platonismului mijlociu şi ale cărui scrieri au avut influenţă în rândul Părinţilor) şi cu Plotin. Abia atunci ne vom uita la dezvoltarea teologiei mistice în Părinţi şi vom vedea în ce măsură platonismul determină gândirea lor, dar şi în ce măsură acestei influenţe platonice este rezistată şi respinsă. Şi vom vedea că această rezistenţă şi respingere devin mai accentuate şi în cele din urmă definitive, odată cu apariţia deplină a doctrinei creştine fundamentale a creatio ex nihilo - creaţia din nimic.

Esenţial pentru platonism este convingerea acestuia cu privire la natura esenţială spirituală a omului: în virtutea faptului că are un suflet, omul poate participa la tărâmul adevărului etern, tărâmul divin. Componenta mistică în platonism (care îi este proprie şi fundamentală) se dezvoltă din această noţiune a naturii esenţial spirituale a omului, din credinţa înrudirii sale cu divinul. Dar, pentru creştinism, omul este o făptură; el nu este în cele din urmă rudă cu Dumnezeu, ci creat din nimic de Dumnezeu şi susţinut doar prin dependenţă de voinţa Sa. Există o prăpastie ontologică între Dumnezeu şi creaţia Sa, o diferenţă reală de a fi. Numai în Hristos, în care firea divină şi cea umană sunt unite, găsim pe Unul care este de o substanţă cu Tatăl. În acest moment, creştinismul şi platonismul sunt ireconciliabile, iar conflictul dintre ele a ajuns la un punct culminant în controversa ariană – un moment crucial în dezvoltarea teologiei dogmatice a Bisericii şi, în egală măsură, aşa cum vom vedea în capitolul cinci, în dezvoltarea tradiţiei mistice creştine.

Strâns legată de aceasta este raportul doctrinei Întrupării asupra teologiei mistice. În cadrul platonician, căutarea sufletului după Dumnezeu este concepută în mod natural ca o întoarcere, o urcare către Dumnezeu; căci sufletul îi aparţine lui Dumnezeu, iar în ascensiunea lui nu face decât să-şi realizeze propria natură adevărată. Creştinismul, pe de altă parte, vorbeşte despre

Întruparea lui Dumnezeu, despre coborârea lui în lume pentru a putea da omului posibilitatea unei comuniuni cu Dumnezeu care nu îi este deschisă prin fire. Şi totuşi omul este făcut după chipul lui Dumnezeu şi astfel aceste mişcări de urcare şi coborâre se încrucişează şi rămân - ca fapt de experienţă - în tensiune nerezolvată. Modul în care teologia mistică se luptă cu acest accent aparent contrar în tradiţia creştină ne va preocupa în majoritatea capitolelor.

Dar ce este, ne-am putea întreba, mistica şi teologia mistică? Poate exista, într-adevăr, o teologie mistică creştină? Sunt mulţi – în special protestanţi – care spun că nu; totuşi fenomenul pare persistent, oricât de imposibil. Stimulul unei cărţi numită *The Protestant Mystics* a fost afirmaţia categorică – a unui protestant – că „nu există mistici protestanţi". Vom vedea că această tensiune între mistic şi anti-mistic nu este absentă din Părinţi. Asemenea monahismului, mistica nu este un fenomen religios specific creştinismului şi se contestă dacă este esenţială pentru creştinism. Dar poate fi caracterizată ca o căutare. *Anne Fremantle şi WH Auden, The Protestant Mystics (Londra, 1964), vii, citând WT Stace.*

Pentru mistic, experienţa imediată cu Dumnezeu este esenţială. Misticul nu se mulţumeşte să cunoască despre Dumnezeu, ci tânjeşte după unirea cu El. „Unirea cu Dumnezeu" poate însemna lucruri diferite, de la identitatea literală, în care misticul îşi pierde orice simţ al lui însuşi şi este absorbit de Dumnezeu, până la unirea trăită ca desăvârşire a iubirii, în care iubitul şi iubita rămân intens conştienţi atât de ei înşişi, cât şi de celălalt. Modul în care misticii interpretează calea şi scopul căutării lor depinde de ceea ce cred ei despre Dumnezeu, iar acest lucru în sine este influenţat de ceea ce experimentează: este o greşeală să încerci să înţelegi că tot misticismul este la fel. Cu toate acestea, căutarea lui Dumnezeu, sau a Supremului, din dragoste pentru El însuşi şi nedorinţa de a se mulţumi cu ceva mai puţin decât El; căutarea imediată a acestui obiect al dorului sufletesc: aceasta pare a fi inima misticismului.

Aici ajungem la un punct special pe care îl vom întâlni în paginile următoare, cuvântul grecesc **nous** şi derivatele sale. **Nous** este de obicei tradus ca „minte" sau „intelect". O parte a problemei este că

niciunul dintre aceste cuvinte nu este la fel de bogat în forme derivate precum grecescul **nous** (cel mai semnificativ nu are verb). Dar, dincolo de aceasta, cuvintele „minte" şi „intelect" şi derivatele lor (intelecţie, intelectuală etc.) au nuanţe destul de diferite de noi greceşti. Motivul cel mai fundamental pentru aceasta este unul cultural: grecii erau pre-cartezieni; toţi suntem post-cartezieni. Spunem: „Gândesc, deci sunt", adică gândirea este o activitate în care mă angajez şi, prin urmare, trebuie să existe un „eu" care să se angajeze în ea; grecii ar spune: „Gândesc, deci există ceea ce gândesc — **to noeta**. Ceea ce cred că se întâmplă ceva în capul meu; ceea ce crede grecul, lui **noeta**, sunt obiectele gândirii care (de exemplu, pentru Platon) există într-o lume mai înaltă, mai reală. Aceasta înseamnă că **nous** şi derivatele sale au o senzaţie destul de diferită de cuvintele noastre, mintea, mentalul, intelectul, inteligenţa, etc. Cuvintele noastre sugerează raţionamentul nostru, gândirea noastră; **nous**, **noesis** etc. sugerează o înţelegere aproape intuitivă a realităţii. Ca să-l citez pe Festugiere: Una este să te apropii de adevăruri prin raţiune, cu totul alta este să ajungi la ele prin acea facultate intuitivă numită **nous** de către antici, „punctul fin al sufletului" de Sfântul Francisc de Sales şi „inima" de către Pascal. Prin **nous**, Festugière continuă să spună, sufletul aspiră la o cunoaştere care este un contact direct, un „sentiment" (sentiment), o atingere, ceva văzut. Aspiră la o unire în care să existe fuziune totală, întrepătrunderea a două vieţuitoare. **Nous**, deci, seamănă mai mult cu un organ al uniunii mistice decât orice sugerat de cuvintele noastre „minte" sau „intelect". Şi totuşi **nous** înseamnă minte; **noesis** este o formă de gândire mai profundă, mai simplă, mai contemplativă, nu cu totul altceva decât gândirea. Prin urmare, este esenţial să dăm ceea ce am putea numi o conotaţie mistică cuvintelor pe care în mod normal le înţelegem într-un sens limitat. Stephen MacKenna pune problema în mod clar în prefaţa traducerii sale a **Eneadelor** lui Plotin: O înţelegere greşită gravă poate fi cauzată, pentru a lua un exemplu dintre mai multe, prin citirea imprudentă a termenilor utilizaţi de Plotin sensurile sau sugestiile transmise în mod obişnuit de acele cuvinte în limbajul filosofiei sau religiei moderne; pe de altă parte, există pe alocuri aproape o certitudine că lipsesc aceleaşi implicaţii sau conotaţii religioase sau filozofice unde iniţiatului fraza lui Plotin le transmite intens.

Aşadar, nu este uşor, fără cunoaştere şi antrenament de obişnuinţă, să tremurăm de vreo răpire foarte reală faţă de noţiunea de a deveni „pe deplin identificat cu Principiul-Intelectual”? Când este înţeles şi în fiecare moment profund realizat că „Principiul-Intelectual” este cea mai înaltă „Persoană” accesibilă a Dumnezeirii, este chiar Dumnezeu, este Înţelepciunea Supremă imanentă în sufletul uman şi totuşi ineficient de superioară întregului Univers, atunci poate că vom simţi marea chemare la devotamentul care are o asemenea răsplată. Soluţia lui MacKenna este să folosească în mod consecvent „intelectul” şi derivatele sale pentru *nous* şi derivatele sale, iar efectul cumulativ al unei astfel de ciudăţenii este de a trezi în cititor un sentiment al semnificaţiei speciale pe care acest grup de cuvinte îl are pentru Plotin. O astfel de soluţie nu este cu adevărat posibilă în cazul nostru, deoarece avem de-a face cu mai mulţi scriitori care, deşi folosesc acest cuvânt, folosesc şi alţii şi nu au complet Ibid. 65.

12

13 Termenul lui MacKenna pentru *nous*.

14 **Plotin: Eneadele**, traducere de S. MacKenna, revizuită de B. S. Page (ediţia a IV-a, Londra, 1969), xxv.

Vocabularul trebuie să fie **consistent** între ele. Dar, menţionând problema aici, sper că cititorul va fi capabil să ţină cont de conotaţia foarte diferită pe care cuvântul *nous* o are în greacă faţă de orice echivalent pe care le-am putea folosi. După cum putem vedea, este un cuvânt care se află în centrul vocabularului oricărei teologii mistice greceşti.

Introducerea noastră a ridicat o serie de probleme generale. În capitolele următoare ne vom ocupa în primul rând de elucidarea semnificaţiei diferiţilor filozofi, teologi şi oameni de rugăciune pe care îi studiem. Conştientizarea acestor probleme va informa

abordarea noastră, dar nu va fi întotdeauna în prim-planul minţii noastre. În ultimele capitole, însă, ne vom întoarce la aceste probleme generale şi vom încerca să le discutăm în lumina a ceea ce am învăţat în cursul studiului nostru.

Platon ar putea susţine că teologia mistică, sau poate mai bine, o doctrină a contemplaţiei, nu este pur şi simplu un element în filosofia sa, ci ceva care pătrunde şi îi informează întreaga înţelegere a lumii. Îl găsim mai întâi în înţelegerea discuţiilor lui Socrate cu prietenii săi despre diferitele virtuţi morale din primele dialoguri. Calea socratică nu era să predea, ci să obţină de la prietenii săi o înţelegere a virtuţii pe care, spunea el, o aveau deja - în mod confuz, este adevărat, dar totuşi cu adevărat. Înţelegerea lor trebuia doar trezită. Platon consacră acest principiu în mitul că iniţial sufletele oamenilor contemplau adevărurile sau realităţile eterne - Formele sau Ideile - dar că naşterea şi unirea cu un corp este un proces dureros care face sufletul să uite. Uită de viziunea perfectă a Adevărului şi Frumuseţii pe care a avut-o cândva şi se mişcă într-un mod ameţit într-o lume a schimbării şi iluziei. Cunoaşterea – adevărata cunoaştere – înseamnă a-ţi aminti ceea ce sufletul a ştiut cândva. Platon vede lumea în care trăim – o lume a schimbării, a presupunerilor şi a opiniilor – ca pe o lume în care cunoaşterea este imposibilă. Căci cunoaşterea trebuie să fie certă, iar obiectul cunoaşterii trebuie, aşadar, spune el, să fie imuabil, etern. Şi nimic în această lume nu satisface aceste cerinţe. Recuperarea cunoaşterii adevărate a Adevărului şi Frumuseţii, a ceea ce este singurul Real, este obiectul filosofiei. O astfel de cunoaştere în perfecţiunea ei este imposibilă în această viaţă, aşa că filosofia este o pregătire pentru a muri şi a fi mort (Phaedo, 64 A).

Această căutare este pentru mai multe obiecte: pentru Fiinţă, în Phaedo; pentru Bine, în Republică; pentru Frumuseţe, în Simpozion şi Fedru; pentru Unul, sau Limita, în Philebus. Dar, în toate, căutarea ia forma căutării a ceea ce transcende natura schimbătoare şi schimbătoare a acestei lumi - atât mutabilitatea lumii pe care o percepem prin simţuri, cât şi opiniile variate şi incerte deţinute de oamenii lumii. Este o căutare a cunoaşterii – nu o simplă presupunere sau opinie – şi o cunoaştere caracterizată prin mai mult decât certitudine sau infailibilitate. Ea implică descoperirea a ceea ce este cu adevărat real, etern şi imuabil. Cunoaşterea (episteme, noesis) este pentru Platon mai mult decât cunoaşterea despre: ea implică identitate cu, participare la ceea ce este cunoscut. Un exemplu în acest sens îl găsim în afirmaţia şi insistenţa caracteristică a lui Socrate că virtutea este cunoaştere. Evident, într-un sens, nu este. Pot să ştiu perfect ce este curajul fără să fiu curajos. Dar oare chiar să ştim asta, se întrebă Socrate? Pentru Platon, cunoaşterea reală este mai mult decât conştientizarea intelectuală - implică orientarea întregii persoane, astfel încât cineva să participe la tărâmul Ideilor sau Formelor.

Acum, toate acestea implică câteva lucruri despre relaţia dintre suflet şi tărâmul Formelor; iar modul în care se dezvoltă interrelaţia poate fi înţeles doar dacă ne dăm seama de dimensiunea religioasă a gândirii lui Platon. Platon nu se ocupă doar de căutarea preşocraticilor pentru înţelegerea adevărată a naturii lucrurilor: el preia şi (cum au făcut-o unii dintre preşocratici) eforturile religioase ale omului. Tărâmul Formelor este lumea divină. Formele au, mai cu adevărat decât au avut oricare dintre zeii mitologiei, caracteristicile divinului: eternitatea şi nemurirea. Platon se referă la tărâmul Formelor din Phaedrus (247 C) ca topos hyperouranios, un loc deasupra cerurilor – în mod clar locuinţa zeilor. În virtutea capacităţii sale de a cunoaşte Formele, sufletul este un locuitor al acestui tărâm, aparţine acelui loc de deasupra cerurilor, este divin. Este „aceeaşi necesitate” (Phaedo 76 E6) care stă la baza atât existenţei Ideilor, cât şi preexistenţei (şi, cu aceasta, nemurirea) sufletului; din cauza syngeneiei (rudenia) dintre suflete şi Idei, adică sunt de acelaşi fel, de aceeaşi natură. Aşa că căutarea sufletului pentru cunoaşterea Formelor este, într-un fel, întoarcerea ei acasă. Sufletul este în mod natural divin şi caută să se întoarcă pe tărâmul divin. Şi face

acest lucru în actul de contemplare - theoria - a Fiinţei, Adevărului, Frumuseţii, Bunătăţii. Acest act de teorie nu este pur şi simplu consideraţie sau înţelegere; este uniunea cu, participarea la adevăratele obiecte ale cunoaşterii adevărate. Ea vorbeşte, aşa cum spune Festugiere din nou şi din nou, „un sentiment de présence" – un sentiment de prezenţă, de imediată. Acum, ceea ce este această teorie poate deveni mai clar pe măsură ce procedăm.

Cum se întoarce sufletul la această teorie a Formelor pe care a avut-o cândva în existenţa sa pre-mondană? Ce fel de întoarcere este, oricum? Poate că putem începe să înţelegem acest lucru cel mai uşor, relatând lunga alegorie a Peşterii a lui Platon din cartea a şaptea a Republicii: Iată o pildă pentru a ilustra gradele în care natura noastră poate fi iluminată sau neluminată. Imaginează-ţi starea oamenilor care trăiesc într-un fel de cameră cavernoasă subterană, cu o intrare deschisă la lumină şi un pasaj lung în josul peşterii. Aici au fost din copilărie, înlănţuiţi de picior şi tot de gât, astfel încât să nu se poată mişca şi să vadă doar ce este în faţa lor, pentru că lanţurile nu îi vor lăsa să întoarcă capul. La o anumită distanţă mai sus este lumina unui foc care arde în spatele lor; iar între prizonieri şi foc este o pistă cu un parapet construit de-a lungul ei, ca ecranul unui spectacol de păpuşi, care ascunde interpreţii în timp ce îşi arată păpuşile deasupra.

Acum, în spatele acestui parapet, imaginaţi-vă persoane care poartă diferite obiecte artificiale, inclusiv figuri de oameni şi animale din lemn sau piatră sau alte materiale, care se proiectează deasupra parapetului. Desigur, unele dintre aceste persoane vor vorbi, altele vor tăcea. O imagine ciudată şi un fel de prizonieri ciudaţi — ca noi înşine. Căci, în primul rând, prizonierii atât de închişi nu ar fi văzut nimic despre ei sau unul pe altul, cu excepţia umbrelor aruncate de lumina focului pe peretele Peşterii în faţa lor, şi ar fi văzut la fel de puţin din obiectele transportate pe lângă ei. Acum, dacă ar putea vorbi între ei, nu ar presupune că cuvintele lor se refereau doar la acele umbre trecătoare pe care le-au văzut? Şi să presupunem că închisoarea lor avea un ecou de la peretele din faţa lor? Când unul dintre oamenii care treceau în spatele lor vorbea, ei puteau doar să presupună că sunetul venea de la umbra care trecea prin faţa ochilor lor. În orice fel, astfel de prizonieri nu

ar recunoaşte ca realitate nimic altceva decât umbrele acelor obiecte artificiale.

Acum gândiţi-vă ce s-ar întâmpla dacă eliberarea lor din lanţuri şi vindecarea neînţelepciunii lor ar avea loc în acest fel. Să presupunem că unul dintre ei a fost eliberat şi forţat brusc să se ridice, să-şi întoarcă capul şi să meargă cu ochii ridicaţi la lumină; toate aceste mişcări ar fi dureroase, iar el ar fi prea năucit pentru a distinge obiectele ale căror umbre fusese obişnuit să le vadă. Ce crezi că ar spune, dacă cineva i-ar spune că ceea ce văzuse anterior este o iluzie fără sens, dar acum, fiind ceva mai aproape de realitate şi îndreptat către obiecte mai reale, obţinea o vedere mai adevărată? Să presupunem, de asemenea, că i s-au arătat diferitele obiecte purtate de el şi i s-a pus să spună, ca răspuns la întrebări, care este fiecare dintre ele. Nu ar fi el perplex şi nu ar crede că obiectele care i s-au arătat acum nu sunt atât de reale ca ceea ce le-a văzut înainte? Şi dacă ar fi silit să se uite la focul însuşi, nu i-ar durea ochii, astfel încât să încerce să scape şi să se întoarcă la lucrurile pe care le putea vedea distinct, convins că sunt într-adevăr mai clare decât aceste alte obiecte care i se arată acum? Şi să presupunem că cineva l-ar târî cu forţa în sus pe urcuşul abrupt şi accidentat şi nu l-ar lăsa să plece până nu l-ar fi scos în lumina soarelui, nu ar suferi oare durere şi supărare de un asemenea tratament şi, când ar fi ieşit în lumină, şi-ar găsi ochii atât de plini de strălucirea ei, încât nu putea vedea niciunul dintre lucrurile care i se spuneau acum adevărate?

Ar trebui, deci, să se obişnuiască înainte de a putea vedea lucrurile în acea lume superioară. La început ar fi mai uşor să distingem umbre, apoi imaginile oamenilor şi lucrurilor reflectate în apă, iar mai târziu lucrurile în sine. După aceea, ar fi mai uşor să privim corpurile cereşti şi cerul însuşi noaptea, uitându-ne la lumina lunii şi a stelelor mai degrabă decât la Soare şi lumina Soarelui în timpul zilei.

În cele din urmă, el ar putea să privească Soarele şi să-i contemple natura, nu aşa cum apare atunci când este reflectat în apă sau în orice mediu străin, ci aşa cum este în sine în propriul său domeniu. Şi acum ar începe să tragă concluzia că Soarele este cel care produce anotimpurile şi cursurile anului şi controlează

totul în lumea vizibilă şi, în plus, este într-un fel cauza a tot ceea ce el şi tovarăşii săi obişnuiau să vadă. (514 A-516 C) Platon însuşi oferă propriul său comentariu asupra acestei alegorii: Fiecare trăsătură din această pildă este menită să se potrivească analizei noastre anterioare. Locuinţa închisorii corespunde regiunii revelate nouă prin simţul văzului, iar focul din interiorul ei la puterea Soarelui. Urcuşul pentru a vedea lucrurile din lumea superioară pe care o puteţi lua ca reprezentând călătoria ascendentă a sufletului în regiunea inteligibilului; atunci vei fi în posesia a ceea ce presupun, deoarece asta vrei să ţi se spună. Cerul ştie dacă este adevărat; dar, în orice caz, aşa mi se pare. În lumea cunoaşterii, ultimul lucru care poate fi perceput şi numai cu mare dificultate este Forma esenţială a Bunătăţii. Odată percepută, trebuie să rezulte concluzia că, pentru toate lucrurile, aceasta este cauza a tot ceea ce este drept şi bun; în lumea vizibilă dă naştere luminii şi stăpânului luminii, în timp ce ea însăşi este suverană în lumea inteligibilă şi părintele inteligenţei şi adevărului. Fără să fi avut o viziune asupra acestei Forme, nimeni nu poate acţiona cu înţelepciune, nici în propria viaţă, nici în chestiuni de stat. (517 AC) Peştera este lumea revelată nouă de simţurile noastre. Este o lume caracterizată de irealitate. Şi totuşi, este lumea cu care suntem obişnuiţi - este ceea ce credem ca fiind „realitate". Sufletul, care aparţine cu adevărat tărâmului divin al Formelor sau Ideilor, s-a făcut ca acasă în această lume a irealităţii revelată nouă prin simţuri. Preocuparea lui Platon este, deci, de căutarea sufletului pentru adevărata realitate. Alegoria Peşterii ne arată câteva dintre problemele pe care le implică această căutare; şi primul dintre acestea este să vedem că există o problemă – să vedem că trebuie să căutăm realitatea şi nu suntem deja în contact cu ea. Prima etapă este o trezire — o trezire a faptului că suntem departe de casă, departe de adevărata locuinţă a sufletului, tărâmul Formelor. După ce a fost trezit, sufletul trebuie să-şi dezvăluie temerile faţă de realitatea falsă şi să înceapă să se obişnuiască cu realitatea adevărată. Platon vede acest lucru ca pe un proces gradual: în ceea ce priveşte alegoria, prizonierii trec de la a vedea umbre şi au auzit ecouri la a vedea obiectele artificiale care au produs acele umbre şi ecouri - o trecere de la înşelăciunea inconştientă la a vedea ceea ce ne înşală. Apoi, dacă prizonierul va

merge mai departe în căutarea realităţii, va fi ca şi cum ar fi fost târât cu forţa pe o ascensiune abruptă şi accidentată, un proces dureros, care duce la venirea lui în lumina zilei - o lumină care îi orbeşte ochii slăbiţi şi îl orbeşte. Odată ieşit din peşteră, el va putea să înţeleagă realitatea acum la îndemâna lui doar printr-un proces treptat de obişnuire cu ea. Mai întâi se uită la umbre – umbrele lucrurilor reale de data aceasta – şi la reflexii. Apoi pe cerul nopţii şi pe lume la lumina stelelor şi a lunii. În cele din urmă, el va fi capabil să vadă lucrurile aşa cum sunt revelate de Soarele însuşi şi să contemple de fapt Soarele şi natura lui şi să vadă că de la Soare provin anotimpurile şi cursul anului şi tot ce este în lumea vizibilă.

Un proces îndelungat şi treptat de detaşare de realitatea falsă şi de ataşament faţă de şi de familiarizare crescândă cu realitatea adevărată: acesta este ceea ce Platon vede ca ascensiunea sufletului.

Primul pas, deci, este o trezire: o conştientizare că suntem cufundaţi în ceea ce pare doar a fi realitate, că cunoştinţele noastre sunt o simplă opinie (doxă). Ceea ce a fost cel mai frapant la Socrate istoric a fost felul în care a adus oamenii într-o stare de ignoranţă şi perplexitate recunoscută (aporie). Acesta este ceea ce găsim în primele dialoguri „socratice" şi în ceea ce Xenofon ne spune despre Socrate.

Urmează apoi un proces de detaşare de realitatea falsă şi de ataşament faţă de realitatea adevărată, un proces de paideia, de educaţie sau de corectare. Aceasta este preocuparea restului Republicii, precum şi a mai multor alte dialoguri - şi Platon o discută din mai multe puncte de vedere. În Republică (ca şi în Legi) el este preocupat de un program specific de paideia. În altă parte, el este preocupat de aspectele specifice ale acestei antrenări a sufletului, dar nicăieri nu uită că ceea ce ne preocupă este o trezire şi o reorientare a sufletului: o trezire a sufletului la viaţa sa adevărată şi o reorientare a sufletului către acea viaţă. Deci el spune: Trebuie să concluzionăm că educaţia nu este ceea ce se

spune că este de către unii, care mărturisesc că pun cunoaşterea într-un suflet care nu o posedă, de parcă ar putea pune vederea în ochi orbi. Dimpotrivă, propria noastră explicaţie semnifică faptul că sufletul fiecărui om posedă puterea de a învăţa adevărul şi organul cu care să-l vadă; şi că, aşa cum ar fi trebuit să întoarcă întregul corp pentru ca ochiul să vadă lumină în loc de întuneric, tot sufletul trebuie să fie îndepărtat de această lume în schimbare, până când ochiul său poate suporta să contemple realitatea şi acea splendoare supremă pe care am numit-o Binele. Prin urmare, poate exista o artă al cărei scop ar fi să efectueze chiar acest lucru, convertirea sufletului, în cel mai bun mod; nu pentru a pune puterea vederii în ochiul sufletului care o are deja, ci pentru a se asigura că, în loc să privească în direcţia greşită, este întors aşa cum ar trebui să fie. (518 BD) Sufletul priveşte „în direcţia greşită", deoarece este legat de lumea care i se dezvăluie simţurilor. A fi detaşat de această lume va însemna pentru ea a fi detaşat de simţuri şi de corp. Deci, un element important în ascensiunea sufletului este detaşarea de corp şi realizarea de sine ca fiinţă spirituală. Acest lucru este pus foarte clar în Fedon: omul care doreşte cu adevărat să ajungă la cunoaşterea realităţii trebuie să caute să se purifice – să se purifice de trup şi să devină pur în sine. O astfel de persoană va fi cea care: abordează fiecare lucru, în măsura în care este posibil, numai cu raţiunea, nu introducând vederea în raţionamentul său şi nici trăgând în vreunul din celelalte sensuri împreună cu gândirea sa, ci care foloseşte raţiunea pură, absolută în încercarea sa de a vâna esenţa pură, absolută a lucrurilor, şi care se îndepărtează, pe cât posibil, de ochi şi urechi şi, într-un cuvânt, îi tulbură întregul corp, simţirea şi simţirea sufletului său, îl împiedică să dobândească adevărul şi înţelepciunea. (65 E-66 A) Filosofia este astfel o încercare de a trăi acum o viaţă pe care o putem trăi cu adevărat dincolo de moarte; este o pregătire pentru moarte.

Căci, dacă cunoaşterea curată este imposibilă în timp ce trupul este cu noi, trebuie să urmeze unul din două lucruri, fie nu poate fi dobândită deloc, fie numai când suntem morţi: căci atunci sufletul va fi de la sine separat de trup, dar nu înainte. Şi în timp ce trăim, cred că vom fi cel mai aproape de cunoaştere atunci când evităm, pe cât posibil, relaţiile şi comuniunea cu trupul, cu excepţia a ceea ce este absolut necesar şi nu suntem plini de natura lui, ci ne păstrăm curaţi de ea până când Dumnezeu însuşi ne va elibera. Şi în acest fel, eliberându-ne de nebunia trupului şi fiind puri, cred că vom fi cu cei curaţi şi vom cunoaşte despre noi înşine tot ce este curat – şi acesta este, poate, adevărul. Căci nu se poate ca necuratul să ajungă la cel pur. (66 E-67 A) Acest proces de purificare are două dimensiuni: morală şi intelectuală. Purificarea morală este practicarea virtuţilor morale: dreptatea, prudenţa, cumpătarea şi curajul. Aceasta este văzută ca o modalitate de purificare a sufletului de efectul unirii cu trupul. Nerealizarea vreuneia dintre virtuţi înseamnă că sufletul este influenţat în mod nejustificat de corp. În special, cumpătarea şi curajul sunt văzute ca virtuţi prin care sufletul, sau mai degrabă partea raţională a sufletului, mintea sau nousul, controlează partea care doreşte a sufletului (sursa tuturor dorinţelor, la *epithymetikon*) şi partea pasională a sufletului (sursa impulsurilor sau pasiunilor - în special mânia - la *thymikon*). Lipsa acestor virtuţi înseamnă lipsa de control şi asta înseamnă că sufletul este la cheremul părţilor iraţionale ale machiajului uman. Scopul dobândirii acestor virtuţi nu este posesia acestor virtuţi în sine, ci consecinţa pe care ei o asigură - linişte şi lipsa de distragere a atenţiei pentru suflet.

Purificarea morală, înţeleasă în acest fel, face în mod clar parte din filozofie ca *melete thanatou*, practică de a muri; este un mod în care sufletul caută să fie eliberat şi separat de corp (care este modul în care Platon defineşte moartea — *Phaedo* 67 D). În *Fedon*, o astfel de purificare este prezentată astfel aspru. În altă parte în Platon — în special în *Republica* şi *Legile* — se vede clar că o astfel de purificare este ceva care necesită o atenţie pozitivă şi o pregătire a corpului: corpul şi întregul mod de viaţă al filosofului sunt preluate în viaţa contemplaţiei. Platon vorbeşte despre *mousike*

paideia, educaţie prin muzică, care, deşi include mai mult decât înţelegem prin muzică, implică şi sensibilitate la ritm şi formă. Aşa că el vorbeşte despre „importanţa hotărâtoare a educaţiei în poezie şi muzică: ritmul şi armonia se scufundă adânc în adâncurile sufletului şi iau cea mai puternică stăpânire acolo, aducând acel har al trupului şi minţii care se găseşte numai în cel crescut în mod corect" (*Republica* 401 D). O astfel de *mousike paideia* înseamnă că sufletul este profund sensibil la frumos; şi frumuseţea este cea care caracterizează forma realităţii adevărate. Înţeleasă astfel, purificarea morală ar putea fi privită ca acordarea corpului cu adevăratul scop al sufletului, care este contemplarea realităţii adevărate.

Dar există o altă dimensiune, şi mai importantă, a purificării pe care trebuie să o sufere sufletul în ascensiunea sa spre real şi aceasta este purificarea intelectuală. Această purificare intelectuală Platon o subsumează sub denumirea de dialectică, iar scopul dialecticii este de a obişnui sufletul cu contemplaţia, *noesis*. În Republica, Platon discută ce fel de studii vor servi cel mai bine dialecticii şi el evidenţiază două: matematica, ştiinţa numărului şi a măsurii; şi dialectica propriu-zisă, căutarea esenţei lucrurilor, o încercare de a găsi principiile lucrurilor şi cel mai înalt principiu dintre toate, Ideea Binelui de care depind toate celelalte Idei. Aceşti doi intelectuali exerciţii pe care le numeşte *egertika tes noeseos*, pentru că trezesc şi exersează înţelegerea (*nous*). Şi fac asta pentru că atât matematica, cât şi dialectica fac abstracţie de ceea ce simţurile ne prezintă; ei obişnuiesc mintea să se ocupe de obiecte în afară de simţuri, realitatea pură (*ousia*).

Sună foarte abstract – şi într-adevăr este – dar Platon îl infuzează cu pasiune. El vorbeşte despre „căutarea fiinţei" (Phaedo 66 C) folosind imaginile vânătorii; a sufletului „apropiindu-se şi amestecându-se cu înţelegerea şi adevărul cu adevărat real şi naştere" (Rep. 490 B). Există, de asemenea, descrierea pasională a recunoaşterii de către suflet a adevăratei frumuseţi sub forma iubitului din Fedru: „când cineva care este proaspăt din mister şi a văzut o mare parte din viziune, vede o faţă divină sau o formă corporală care exprimă cu adevărat frumuseţea, mai întâi vine asupra lui un înfior şi apoi o măsură de o viziune inspirată şi apoi o reverenţă a acelei viziuni. dumnezeu..." (251 A). Aceste două componente — austerul abstract şi pasional — sunt contopite în relatarea căutării frumuseţii găsită în discursul lui Diotima din Simpozion: Cel care aspiră să iubească corect, ar trebui să facă din prima tinereţe să facă dintr-o singură formă obiectul iubirii sale şi să genereze în aceasta excelenţe intelectuale. El ar trebui, deci, să considere că frumuseţea sub orice formă ar fi ea este fratele acelei frumuseţi care subzistă sub altă formă; iar dacă ar trebui să urmărească ceea ce este frumos ca formă, ar fi absurd să-şi imagineze că frumuseţea nu este unul şi acelaşi lucru în toate formele şi, prin urmare, ar renunţa la o mare parte din preferinţa lui arzătoare faţă de una, prin percepţia sa asupra multitudinii de pretenţii asupra iubirii sale. În plus, el ar considera frumuseţea care este în suflete mai excelentă decât cea care este în formă. Aşa că unul înzestrat cu un suflet admirabil, chiar dacă floarea formei sale era ofilită, i-ar fi suficient ca obiect al iubirii şi îngrijirii sale şi ca tovarăşul cu care ar putea căuta şi produce concluzii care tind spre îmbunătăţirea tinereţii; pentru ca ea să poată fi condusă să observe frumuseţea şi conformitatea care există în respectarea îndatoririlor şi a legilor sale şi să nu preţuiască doar simpla frumuseţe a formei exterioare. Îndrăgostitul îşi conducea apoi elevul la ştiinţă, astfel încât să poată privi frumuseţea înţelepciunii; şi că, contemplând astfel frumuseţea universală, nu se va mai îndrăgosti de un slujitor îndrăgostit de semenii săi, s-ar înrobi nevrednic şi răutăcios atracţiilor unei forme, nici unui subiect de disciplină sau ştiinţă, ci s-ar îndrepta către oceanul larg de

[s] Translated by R. Hackforth (1952). I have followed this translation throughout.

frumuseţe intelectuală şi, din vederea formelor minunate şi maiestuoase pe care le conţine, ar scoate din belşug concepţiile sale în filozofie; până când, întărit şi confirmat, el ar trebui, în cele din urmă, să contemple constant o ştiinţă, care este ştiinţa acestei frumuseţi universale.

(Simp. 210 d.Hr.) Aici Platon descrie modul în care iubirea este supusă procesului de purificare intelectuală. Este un proces de abstractizare şi simplificare — abstracţie atât calitativă, cât şi cantitativă. Astfel, sufletul este condus de la ceea ce este perceput de simţuri la ceea ce este independent de simţuri şi perceput doar de minte - o mişcare de la material la spiritual. Este condus, de asemenea, de la preocuparea pentru cei mulţi şi diferiţi la ceea ce este unic şi singular. Şi totuşi este încă iubire. Nu este dragoste drenată de abstracţie şi devenită indiferentă, ci o iubire intensificată şi adâncită pe măsură ce sufletul se cufundă în „oceanul larg al frumuseţii intelectuale".

Când sufletul a fost condus astfel prin acest proces de purificare morală şi intelectuală, când a fost târât în sus *ascensiunea abruptă şi accidentată*, ce găseşte? Acesta este ceea ce Diotima descrie în continuarea discursului de la Simpozionul deja citat.

Cel care a fost disciplinat până în acest punct în Iubire, contemplând treptat obiectele frumoase şi în ordinea lor, ajungând acum la sfârşitul a tot ceea ce priveşte Iubirea, vede dintr-o dată o frumuseţe minunată în natura ei. Aceasta este, o, Socrate, de dragul căreia au fost îndurate toate ostenelile de mai înainte. Este eternă, neprodusă, indestructibilă, nici supusă creşterii, nici decăderii: nu, ca alte lucruri, parţial frumoasă şi parţial deformată; nu la un moment dat frumoasă şi la altă dată nu; nu frumoasă în raport cu un lucru şi deformată în raport cu altul; nu aici frumoasă şi acolo deformată; nu frumoasă în estimarea unei persoane şi deformată în cea a alteia; nici această frumuseţe supremă nu poate

9 Translated by Shelley, in *The Nonesuch Shelley,* 865 ff.

fi înfăţişată în imaginaţie ca un chip frumos, sau mâini frumoase, sau orice porţiune a corpului, nici ca orice discurs, nici ca vreo ştiinţă. Nici nu există în niciun altul care trăieşte sau este, fie pe pământ, fie în cer, sau în orice alt loc; dar este veşnic uniformă şi consecventă şi mono-eidică cu sine însăşi. Toate celelalte lucruri sunt frumoase printr-o participare a ei, cu această condiţie, că deşi ele sunt supuse producţiei şi decăderii, nu devine niciodată mai mult sau mai puţin şi nu suportă vreo schimbare. Când cineva, urcând dintr-un sistem corect de Iubire, începe să contemple această frumuseţe supremă, el atinge deja desăvârşirea muncii sale. (Simp. 210 D-211 B) „O frumuseţe minunată în natura ei": acesta este scopul ascensiunii sufletului, viziunea răpită a Frumuseţii în sine, Forma Frumuseţii. Dar, ar trebui să remarcăm că nu este pur şi simplu cea mai înaltă formă care este discernută; mai degrabă culmea contemplaţiei sufletului este ceva care transcende ceea ce a cunoscut înainte. Ceea ce se dezvăluie este etern: nici nu se naşte, nici nu moare; nu creşte sau scade; este liberă de orice relativitate, în ceea ce priveşte natura, sau durata, în ceea ce priveşte oricare dintre aspectele sale, sau în ceea ce priveşte locul; nu poate fi reprezentată nici prin imagine (phantasia) nici prin definiţie (logos), nu se manifestă în altul, ci este unică în sine. Ceea ce este dezvăluit este inefabil. După cum notează Festugiere, nu este atât de mult forma cea mai înaltă; mai degrabă transcende domeniul Formelor: acest lucru este destul de clar din faptul că nu admite definiţie, logos.

9 Translated by Shelley, in *The Nonesuch Shelley,* 865 ff.

Această înţelegere a Formei Frumosului ca transcendere a tărâmului Formelor este foarte asemănătoare cu ceea ce găsim în Republica cu privire la Forma Binelui. Platon compară Ideea Binelui din domeniul ideilor cu soarele din domeniul realităţii sensibile şi extinde această analogie la o comparaţie între noesis, înţelegere, percepţie în domeniul inteligibil şi vederea, percepţie în domeniul sensibil: Ştiţi ce se întâmplă atunci când culorile lucrurilor nu mai sunt iradiate de lumina zilei, ci doar de luminile mai slabe ale nopţii; când te uiţi la ele, ochii sunt întunecaţi şi par aproape orbi, de parcă nu ar exista o viziune neînnorată în ei. Dar când priveşti lucrurile asupra cărora străluceşte Soarele, aceiaşi ochi văd distinct şi devine evident că ele conţin într-adevăr puterea viziunii... Aplicaţi, deci, această comparaţie sufletului. Când privirea sa este fixată asupra unui obiect iradiat de adevăr şi realitate, sufletul dobândeşte înţelegere şi cunoaştere şi este în mod evident în posesia inteligenţei. Dar când se uită către acea lume crepusculară a lucrurilor care intră în existenţă şi dispar, vederea lui este întunecată şi are doar opinii şi credinţe care se mişcă încoace şi încolo, iar acum pare un lucru care nu are inteligenţă. . .

Aceasta, deci, care dă obiectelor cunoaşterii adevărul lor şi celui care le cunoaşte puterea sa de a cunoaşte, este Forma sau natura esenţială a Bunătăţii. Este cauza cunoaşterii şi a adevărului; şi aşadar, în timp ce aţi putea să vă gândiţi la el ca la un obiect al cunoaşterii, veţi face bine să îl priviţi ca pe ceva dincolo de adevăr şi cunoaştere şi, oricât de preţioase sunt ambele, de o valoare şi mai mare. Şi, la fel cum în analogia noastră, lumina şi viziunea trebuiau să fie considerate ca Soarele, dar nu identice cu el, aşa că aici atât cunoaşterea, cât şi adevărul trebuie considerate ca fiind Binele, dar a se identifica cu Binele este greşit. Binele trebuie să ocupe un loc de onoare încă mai înalt...

Dar vreau să urmăresc analogia noastră în continuare. Veţi fi de acord că Soarele nu numai că face vizibile lucrurile pe care le vedem, ci şi le aduce la existenţă şi le dă creştere şi hrană; totuşi el

nu este acelaşi lucru cu existenţa. Şi aşa şi cu obiectele cunoaşterii: acestea derivă din Bine nu numai puterea lor de a fi cunoscute, ci însăşi fiinţa şi realitatea lor; iar Bunătatea nu este acelaşi lucru cu fiinţa, ci chiar dincolo de fiinţă, depăşind-o în demnitate şi putere. (508 C-509 B) Aceasta explică de ce înţelegerea sufletului este slăbită dacă încearcă să înţeleagă lucruri care nu aparţin tărâmului Formelor - este ca şi cum ar fi încercat să observe această lume noaptea. Forma Binelui este Soarele tărâmului inteligibil; şi aceasta înseamnă că este sursa oricărei percepţii în acel tărâm – adică a înţelegerii. Este „cauza cunoaşterii şi adevărului". Şi, aşa susţine Platon, este, într-un fel, dincolo de cunoaştere şi adevăr. În lumina Ideei Binelui avem adevărata cunoaştere. Şi continuă spunând că Binele este chiar „dincolo de fiinţă, depăşindu-l în demnitate şi putere". Ideea de bine nu este pur şi simplu cea mai cu adevărat reală, ci sursa însăşi a întregii realităţi adevărate. Este dincolo de cunoaştere şi astfel contemplarea Binelui - ca şi contemplarea Frumosului în Simpozion - nu poate fi numită pur şi simplu cunoaştere (episteme), ca şi contemplarea celorlalte Forme. Binele este de necunoscut, iar sufletul nu poate decât să-l atingă sau să fie unit cu el.

Contemplarea formei binelui sau frumosului este, deci, ceva care transcende contemplarea mai obişnuită a celorlalte Forme (deşi acest lucru este destul de rar). Acest lucru este scos în evidenţă într-un alt fel în pasajul din Simpozionul pe care tocmai l-am citat, când Diotima, aşa cum a raportat Socrate, spune că „cel care a fost disciplinat până în acest punct în Iubire... ajungând acum la sfârşitul a tot ceea ce priveşte Iubirea, vede dintr-o dată o frumuseţe minunată în natura sa". „Deodată" — exaiphnes. Viziunea finală a Frumosului nu este atinsă sau descoperită: vine asupra sufletului, i se dezvăluie sufletului. Este în afara capacităţii sufletului; este ceva dat şi primit. S-ar putea vorbi aici de răpire sau extaz: mai ales că un astfel de limbaj scoate la iveală o altă idee cuprinsă în exaiphnes lumii, că viziunea finală nu este doar prezentă brusc, ci deodată imediată sufletului.

Incognoscibilitatea Realului în ultimă instanţă, sursa întregii realităţi şi starea de extaz care vine asupra sufletului

când vine în prezenţa Realului în ultimă instanţă merg în mod clar împreună. Forma Binelui este incognoscibilă şi, aşadar, dacă sufletul vrea să o cunoască, el trebuie, în acel act de cunoaştere, să treacă peste limitele normale ale cunoaşterii: în extaz se cunoaşte Incognoscibilul. O astfel de conexiune nu este doar implicită. Platon însuşi o face în a şaptea sa scrisoare, când vorbeşte despre cunoaşterea ultimă, care este scopul căutării filosofice: „căci ea nu admite deloc expresia verbală ca alte studii, dar, ca urmare a aplicării continue asupra subiectului însuşi şi a comunicării cu acesta, este adusă la naştere în suflet dintr-o dată (exaiphnes), ca lumină, care se aprinde şi se aprinde. (Ep. VII, 341 CD).

Această contemplare supremă — theoria — a Binelui sau a Frumosului este sfârşitul dialecticii, dar nu este ceva ce putem produce sau practica — aşa cum putem practica dialectica. Această teorie supremă vine: putem fi pregătiţi pentru ea, ne putem pregăti pentru ea; nu putem, totuşi, să o atingem, pentru că este teoria a ceea ce este dincolo de cunoaştere, dincolo de întinderea puterilor înţelegerii noastre.

Fiinţa cea mai înaltă, Unul sau Bunul, este într-adevăr ineficientă. Se atinge de ea, se uneşte cu ea prin teorie, dar nu o poate defini. Circumscris, nu ar fi decât o esenţă. Dar transcende toate esenţele, fiind principiul care le determină ca esenţă şi le ţine pe toate în fiinţă. Întreaga sarcină a maestrului trebuie redusă la un fel de conducere de mână. El îl îndrumă pe discipol, îl pregăteşte, în manierele şi în spiritul său, pentru actul contemplativ, dar nu poate nici să producă acest act, nici să comunice rezultatul lui. Contemplarea este o viaţă trăită de o persoană.

Am observat la începutul acestui capitol că există o dimensiune religioasă a doctrinei lui Platon despre contemplare; că pentru el tărâmul Formelor este tărâmul divin, etern, nemuritor, situat dincolo de ceruri; că sufletul aparţine acestui tărâm şi că în contemplaţie îşi dă seama de rudenia cu Formele, locuitorii divini ai tărâmului de dincolo de ceruri. În contemplare, atunci, am putea spune, sufletul îşi realizează înrudirea cu divinul; că în zborul său din această lume devine divin. Platon spune într-adevăr că: „Fuga este, prin urmare, asimilarea lui Dumnezeu atâta cât

este posibil" (Theaetetus 176 B).

Iată o componentă importantă în înţelegerea lui Platon a ascensiunii sufletului, dar gândirea lui este foarte bogată şi conţine multe posibilităţi. Idealul lui Platon este să treacă întotdeauna dincolo de această lume, dar acest lucru nu este neapărat exprimat atât de clar ca în imaginea zborului lui Theaetetus. În Timeu există o viziune mult mai pozitivă asupra cosmosului: este numit „zeu vizibil", iar ascensiunea sufletului începe prin acordarea acestuia la cosmos, în special la mişcarea corpurilor cereşti.

Nu suntem creaturi de pe pământ, ci din cer, unde sufletul s-a născut prima dată, iar partea noastră divină ne ataşează cu capul de cer, ca o plantă prin rădăcinile ei, şi ne ţine corpul drept... Un om care şi-a dat inima învăţării şi adevăratei înţelepciuni şi a exercitat acea parte a lui însuşi este cu siguranţă legat, dacă atinge nemurirea şi gândul divin, nu poate ajunge la nemurire şi la nemurire pe deplin, aşa cum este permis naturii umane; şi pentru că a avut mereu grijă de elementul divin din el însuşi şi şi-a păstrat spiritul de pază în bună ordine, trebuie să fie fericit mai presus de toţi oamenii. Există, desigur, o singură modalitate de a avea grijă de orice şi anume de a-i oferi hrana şi mişcările potrivite. Iar mişcările din noi care sunt asemănătoare cu divinul sunt gândurile şi revoluţiile universului. Prin urmare, fiecare dintre noi ar trebui să se ocupe de aceste mişcări şi, învăţând despre circuitele armonioase ale universului, să reparăm daunele cauzate la naştere circuitelor din capul nostru, şi astfel să restabilim înţelegerea şi ceea ce este înţeles la asemănarea lor originală unul cu celălalt. (90A-D) Acest lucru este, în unele privinţe, în contrast marcat cu ceea ce găsim în altă parte în Platon - în special, cu respingerea sa a astronomiei în Republica (528 E-530 C). Dar, este important, deoarece arată cum Platon ar putea înţelege asimilarea sufletului la Dumnezeu nu doar ca respingere a lumii, ci ca transcendere a cosmosului prin intermediul cosmosului însuşi. De asemenea, este important ca martor timpuriu al ideii că Dumnezeu este perceptibil prin cosmos şi că contemplarea cosmosului (şi mai ales a cerurilor) ar putea conduce sufletul la Dumnezeu. Această

15 Translation by H. D. P. Lee (1965).

tradiţie, dezvoltată în continuare în Epinomis (fie al lui Platon sau nu) şi în De Philosophia a lui Aristotel timpuriu şi găsită la Cicero, Philo şi în tratatul atribuit lui Aristotel, De Mundo, a avut o mare influenţă între timpul lui Platon şi începutul erei creştine.

15 Translation by H. D. P. Lee (1965).

> Cu toate acestea, indiferent dacă Platon are în vedere o etapă de acordare sau armonie cu cosmosul sau nu, scopul său final este viziunea Formelor şi, dincolo şi deasupra lor, a Formei Supreme a Binelui sau a Frumosului. După ce a atins această etapă - ceva posibil doar în cele din urmă dincolo de moarte - sufletul se alătură companiei zeilor. „Societatea zeilor nu se va alătura cine nu a căutat înţelepciunea şi a plecat cu totul curat: numai iubitor de cunoaştere poate merge acolo" (Fedon 82 î.Hr.). Acolo, în „locul de dincolo de ceruri", sufletul îşi realizează întoarcerea acasă: Despre acel loc de dincolo de ceruri niciunul dintre poeţii noştri pământeşti nu a cântat încă şi nimeni nu va cânta cu vrednicie. Dar acesta este felul... Acolo locuieşte adevărata Fiinţă, fără culoare sau formă, care nu poate fi atinsă; Doar raţiunea, pilotul sufletului, o poate privi şi toată cunoaşterea adevărată este cunoaşterea ei. Acum, după cum mintea unui zeu este hrănită cu raţiune şi cunoaştere, tot aşa este şi cu orice suflet care are grijă să-şi primească hrana potrivită; de aceea, când în sfârşit a văzut Fiinţa, este bine mulţumită şi contemplând adevărul este hrănită şi prosperă. . . Aşa este viaţa zeilor.

(Phaedrus 247 C-248 A) „O astfel de viaţă", spune Diotima lui Socrate, „petrecută în contemplarea frumosului, este viaţa pe care omul trebuie să o trăiască" (Simp. 211 D). Această contemplare a adevăratei frumuseţi este *bios biotos*, viaţa care merită trăită. Dar l-am înţelege greşit pe Platon dacă l-am lăsa acolo. Viziunea asupra Binelui şi Frumosului, a sursei realităţii adevărate, ne permite să înţelegem cum toată realitatea adevărată este împreună. Tărâmul Formelor devine ceva ce se poate înţelege ca un întreg, nu ca o colecţie de aperçu-uri dezorganizate. Un om care a văzut adevărul aşa este omul care îşi poate ajuta semenii, să-i ajute să-şi ordoneze viaţa. Pentru Platon acest lucru este exprimat în convingerea sa că, în adevărata formă a oraşului-stat, conducătorii ar fi oameni care au atins contemplaţia şi au fost astfel capabili să discerne principiile care guvernează viaţa umană. Platon recunoaşte că cel care s-a bucurat de această viziune supremă va fi reticent să părăsească contemplarea ei; el recunoaşte de asemenea că cel care vede clar nu va fi neapărat

(sau chiar probabil) creditat cu posesia adevăratei înţelepciuni de către alţii; cu toate acestea, el caută în scrierile sale, în diverse moduri, să arate cum contemplarea Binelui este ceva de folosit în folosul altora.

Cum va fi aceasta este mai puţin clar. Platon a gândit în termenii unui oraş-stat; dar oraşul-stat era pe cale să treacă în istorie. Există, în plus, un fir în Platon care nu vede nicio speranţă pentru oraşul-stat. Dar răsucirea gândirii sale este mai profundă decât simpla contingenţă istorică, pentru că el este preocupat de adevărata înţelepciune, nu de simpla aparenţă, de orientarea fundamentală a sufletului omului, mai degrabă decât de comportamentul său. Dar oricât de profund a interiorizat noţiunea de virtute, el nu a putut renunţa la preocuparea pentru societatea în care trăiau oamenii, aşa cum demonstrează *Legile* sale neterminate. Această tensiune dintre contemplativ şi om de stat a fost lăsată moştenire de Platon epocilor ulterioare.

II Philo

Cu Philo trecem din lumea Greciei clasice, o lume a oraşelor-stat, la perioada Imperiului Roman. Filon s-a născut spre sfârşitul secolului I î.Hr. şi a murit la mijlocul secolului I d.Hr. El a fost astfel un contemporan al lui Hristos, deşi nu există niciun motiv să presupunem că a auzit de el, şi un contemporan mai bătrân al majorităţii scriitorilor Noului Testament, dintre care unii poate să-i fi influenţat. Evreu dintr-una dintre cele mai bogate familii din Alexandria, se simţea foarte bine în lumea elenistică. Educaţia lui era greacă şi este puţin probabil să cunoască multă ebraică; dar era un evreu devotat, totuşi, şi apăra obiceiurile tradiţionale ale credinţei sale. Cea mai mare parte a scrierilor sale constă în comentarii asupra unor părţi ale Pentateuhului în versiunea Septuagintei.

El este important pentru scopurile noastre din două motive, în primul rând, ca reprezentant al platonismului mijlociu, forma stoicizată pe care o luase platonismul de la începutul secolului I î.Hr., care oferă fundalul intelectual al multor dintre Părinţi şi este forma în care este înţeleasă ideea ascensiunii sufletului la Dumnezeu. În al doilea rând, Philon este important în sine, pentru că nu există nicio îndoială că scrierile sale au avut o influenţă foarte considerabilă asupra tradiţiei alexandrine în teologia patristică greacă. De fapt, dacă nu ar fi influenţa sa asupra creştinilor, probabil că am şti puţin, dacă nu ceva, despre el, pentru că lucrările lui ne-au fost păstrate de creştini, nu de evrei. Nu ştim nici un evreu care să-l pomenească pe nume până în secolul al XV-lea.

Unul dintre contrastele dintre platonismul de mijloc şi Platon însuşi este că există în platonismul de mijloc o concepţie mult mai clară despre un Dumnezeu transcendent. Cu Platon nu există atât o idee despre Dumnezeu, cât o idee despre divin, iar lumea

Formelor este cea care reprezintă tărâmul divinului. Prin urmare, în cazul lui Platon, am considerat mai potrivit să ne apropiem de teologia sa mistică luând în considerare doctrina sa despre contemplare. În cazul majorităţii platonismului de mijloc, deşi există o noţiune mai clară despre Dumnezeu, aceasta ar fi probabil totuşi abordarea cea mai evidentă, dar pentru Philo doctrina sa despre Dumnezeu este centrală. Deşi în multe privinţe înţelegerea sa despre Dumnezeu este similară cu noţiunile contemporane despre Dumnezeu ca Unul, Ultimul, ea respiră un spirit diferit: Dumnezeu este pentru el nu doar un principiu filozofic, ci este Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov, un Dumnezeu care Se descoperă, un Dumnezeu despre care Filon reflectă şi meditează pentru că El este important pentru el în El însuşi. Philo a fost în primul rând un evreu. Prin urmare, având în vedere teologia mistică a lui Filon, este mai potrivit să luăm în considerare mai întâi doctrina sa despre Dumnezeu. Căci Dumnezeu este cel care reprezintă obiectul căutării lui Philon şi natura Lui este cea care va determina natura acestei căutări.

Pentru Philon, Dumnezeu este de necunoscut în Sine şi este făcut cunoscut doar în lucrările Sale. Teologia negativă trebuie să fie ceva de copil nenăscut, pentru că pretenţiile făcute la paternitate sunt atât de diverse; dar Philon are cu siguranţă o oarecare pretenţie de a fi numit Părintele teologiei negative. Dumnezeu este de necunoscut în Sine: esenţa Lui nu poate fi cuprinsă de concepţiile umane. Dumnezeu poate fi cunoscut doar atunci când El se raportează la noi. Philon foloseşte aici o distincţie – nu originală pentru el – care urma să aibă o carieră grozavă: distincţia dintre esenţa lui Dumnezeu şi activităţile sau energiile Sale. Dumnezeu este necunoscut în Sine, dar cunoscut în activităţile Sale. Distincţia este adesea exprimată sub forma distincţiei dintre Cel care este, aşa cum a declarat Dumnezeu în cartea Ieşirii, şi puterile Sale (*dynameis*).

Doctrina incognoscibilităţii lui Dumnezeu este adesea repetată în scrierile lui Filon, iar tema este adesea introdusă de celebra propoziţie din *Timeu* a lui Platon: „A descoperi pe făuritorul şi tatăl acestui univers este într-adevăr o sarcină grea" (28 C). Nu că ar fi greu să fii convins de existenţa neobişnuită a lui Dumnezeu; Philo este departe de scepticism. **Existenţa lui Dumnezeu** poate fi sesizată cu uşurinţă şi, pentru a-l dovedi, Philo recurge de obicei la un argument din ordinea şi frumuseţea cosmosului. Sau poate nu atât un argument cât contemplarea ordinii şi frumuseţii cosmosului – în special a cerurilor – care duce la un sentiment de uimire şi uimire faţă de splendoarea lucrării lui Dumnezeu şi la o convingere a existenţei sale (vezi, de exemplu, *Leg. All.* iii. 97-9). Dar ceea ce este Zeitatea în esenţă nu este doar dificil, dar, spune el, poate imposibil de rezolvat. De ce? Cea mai frecventă afirmaţie a lui Filon este că cunoaşterea lui Dumnezeu depăşeşte capacitatea umană, deoarece starea de creatură a omului împiedică o astfel de cunoaştere. Nu este - şi aici avem o tulpină caracteristic platoniciană - pentru că Dumnezeu, din invidie, neagă omului cunoaşterea Lui însuşi. Deci Dumnezeu i se adresează lui Moise astfel: „Dăruiesc liber ceea ce este în concordanţă cu destinatarul; căci nu tot ceea ce pot da cu uşurinţă este în puterea omului să ia şi, prin urmare, celui care este demn de harul meu îi întind toate binefacerile pe care este capabil să le primească. Dar înţelegerea Mea este ceva mai mult decât natura

umană, da, chiar şi întregul cer şi universul, le va putea cuprinde. Cunoaşte-te, deci, şi nu te lăsa dus de impulsuri şi dorinţe peste capacitatea ta, nici nu lăsa să tânjeşti după ridicarea de neatins şi să te ia de pe picioarele tale, pentru că nimic din ceea ce poate fi obţinut nu ţi se va refuza." (*Spec. Leg.* i. 43 şi urm.) **Cunoaşte-te pe tine însuţi** – acesta ar trebui să fie scopul lui Moise. Uneori, dificultatea, chiar imposibilitatea unei astfel de autocunoaşteri, este dată de Filon ca motiv pentru incognoscibilitatea lui Dumnezeu: „Totuşi, nu presupuneţi că Existentul care există cu adevărat este reţinut de orice om; căci nu avem în noi niciun organ prin care să-l putem imagina, nici în sens, căci este insesizabil prin simţ, nici totuşi prin minte... Şi de ce să ne miram că Existentul nu poate fi cuprins de oameni când până şi mintea din fiecare dintre noi ne este necunoscută? Căci cine ştie natura esenţială a sufletului?" (*Mut.* 7, 10) **Dumnezeu** este de necunoscut în Sine şi poate fi cunoscut numai în măsura în care El poate fi înrudit cu noi. Aceasta înseamnă mai mult decât ideea lui Aristotel că individul este incognoscibil, că numai universalele pot fi cunoscute - ceva care se aplică tuturor indivizilor, nu doar lui Dumnezeu. Ceea ce înseamnă Philon este că Dumnezeu nu se poate încadra pur şi simplu în termenii unei relaţii: dacă Îl cunoaştem, este pentru că El a stabilit o relaţie cu noi. Deci, în acest sens, Dumnezeu este de necunoscut în Sine şi poate fi cunoscut numai în măsura în care El se raportează la noi. **Ousia** lui Dumnezeu ne este inaccesibilă; el se raportează la noi prin puterile sale sau *dynameis* (sau *energeiai* lui *dynameis*): Dumnezeu este incognoscibil în *ousia* lui şi cognoscibil în *dynameis*-ul său.

Aceste puteri ale lui Dumnezeu sunt foarte importante pentru Filon şi acţionează ca intermediari între unitatea şi simplitatea absolută a lui Dumnezeu, Cel care este, şi multiplicitatea lumii. De câteva ori identifică aceste puteri cu Ideile lui Platon (ex. *Spec. Leg.* i. 48). Philon nu delimitează niciodată numărul puterilor; el spune, într-adevăr, că ele sunt în sine de necunoscut (*Spec. Leg.* i. 47).

Două, totuşi, sunt deosebit de importante pentru el, cel regal şi cel binevoitor – sau, ocazional, cel regal şi cel creator. Ei Îl manifestă pe Dumnezeu ca, respectiv, Cel care domneşte şi, respectiv, Cel care revarsă binele omului. Prin domnia Sa şi prin bunătatea Sa, Dumnezeu Se face cunoscut omului şi poate fi cunoscut de om.

Dumnezeu, deci, este de necunoscut în Sine din cauza simplităţii Sale şi a incapacităţii omului, dar El se poate revela pe Sine în funcţie de capacitatea omului şi face acest lucru, mai ales ca **Domnitor** şi ca **Bărătos**. Dumnezeu este cunoscut pentru că El Se face cunoscut: într-un anumit sens, toată cunoaşterea lui Dumnezeu este din har. Deci, în **De Specialibus Legibus** (i. 49 şi urm.), găsim răspunsul lui Dumnezeu la cererea lui Moise de a-L vedea faţă în faţă concluzând astfel: **Nu spera, deci, să mă poţi reţine vreodată pe Mine sau pe oricare dintre puterile Mele în esenţa Noastră. Dar vă voi recunoaşte cu uşurinţă şi bunăvoinţă să împărtăşiţi ceea ce este posibil.** Asta înseamnă că vă rog să veniţi şi să contemplaţi universul şi conţinutul său, un spectacol surprins nu de ochiul corpului, ci de ochii neadormiţi ai minţii. Numai să existe o dorinţă constantă şi profundă de înţelepciune, care îi aduce pe savanţii şi discipolii săi cu adevăruri glorioase în extraordinara lor frumuseţe.

Filon continuă: „Când Moise a auzit aceasta, nu a încetat de la dorinţa lui, ci a păstrat dorinţa pentru invizibil o flacără în inima lui". Acesta este un tipar pe care îl găsim adesea la Filon: contemplarea cosmosului, care duce la cunoaşterea existenţei Sale şi la bucurarea beneficiilor Sale, dar dincolo de aceasta o dorinţă de a-L cunoaşte pe Dumnezeul necunoscut. Ce fel de dorinţă este? Şi ce satisfacţie are în vedere Philon găsirea ei? Această dorinţă de a cunoaşte Dumnezeul incognoscibil duce la dimensiunea mistică a gândirii lui Filon.

În *De Abrahamo*, Philo discută despre apariţia lui Avraam a celor trei îngeri la stejarul lui Mamre. Lui Avraam îi apar trei bărbaţi şi totuşi Avraam li se adresează ca „Domnul Meu" (singular) şi, cel puţin o ocazie, textul le introduce cuvintele spunând: „Domnul (singular — în ebraică, Yahweh) a spus". Philon explică că cei trei oameni îl reprezintă pe Dumnezeu şi cele două puteri ale Sale

principale, cea creatoare şi cea regală, şi spune: ... locul central este deţinut de Tatăl Universului, care în scripturile sacre este numit Cel care este ca numele Său propriu, în timp ce de ambele părţi ale Lui sunt puterile superioare, cele mai apropiate de El, creatorii şi regalii. Titlul celui dintâi este Dumnezeu, deoarece a făcut şi a ordonat universul; titlul acestuia din urmă este Domn, deoarece este dreptul fundamental al făuritorului de a conduce şi controla ceea ce a adus la fiinţă. Aşadar, Fiinţa centrală, cu fiecare dintre puterile Sale ca scutier, prezintă minţii care are viziune apariţia uneori a unuia, alteori a trei; a unuia în care mintea este înalt purificată şi, trecând dincolo nu doar de multiplicitatea altor numere, ci chiar şi de diada care se află lângă unitate, se apasă pe forma ideală care este liberă de amestec şi complexitate, iar a fi autonom nu mai are nevoie de nimic; din trei atunci când, încă neiniţiat în cele mai înalte mistere, este încă un adept doar al riturilor minore şi incapabil să-l cuprindă pe Existent singur şi separat de orice altceva, ci doar prin acţiunile Sale, fie ca creator, fie ca conducător. Aceasta este, după cum se spune, o „a doua cea mai bună călătorie"; totuşi, există în el un element al unui mod de gândire aşa cum îl aprobă Dumnezeu. Dar prima stare de spirit nu are doar un element. Este în sine calea aprobată de Dumnezeu, sau mai degrabă este adevărul, mai presus decât un mod de a gândi, mai preţios decât orice este doar gândit. (Abr. 121-3) Sunt două puncte de remarcat. În primul rând, folosirea vocabularului religiilor misterelor — iniţiere, mistere mai mari, mistere mai mici — pe care le vom găsi în altă parte în Filon şi, frecvent, în Părinţii creştini. Deşi limbajul se întoarce la misterele eleusine, probabil că nu indică nicio influenţă directă a cultelor misterelor, deoarece Platon folosea un astfel de limbaj al ascensiunii sufletului la contemplaţie, iar pe vremea lui Philo devenise o tradiţie literară. Dar evidenţiază calitatea religioasă, simţul veneraţie şi privilegiu în căutarea din ce în ce mai profundă a sufletului pentru Dumnezeu. În al doilea rând, cunoaşterea lui *to on*, a Celui Existent, singur şi în afară de orice altceva, este „mai marele mister" – sufletul trece în sanctuarul interior al cunoaşterii lui Dumnezeu atunci când trece dincolo de cunoaşterea lui Dumnezeu prin activităţile Sale.

4 e.g. *Symp.* 210 A.

Philo continuă să explice mai departe, distingând trei clase de oameni care **Îl caută pe Dumnezeu** din diferite motive – o temă care este preluată la nesfârşit în Părinţi. Primul fel, spune el, „se închină exclusiv pe Sine-Existent şi nimic nu-i poate face să se abată de la aceasta, pentru că sunt supuşi unei singure atracţii care îi conduce să-l onoreze pe Unul. Dintre celelalte două tipuri, unul este introdus şi făcut cunoscut Tatălui de către bine fi cial, celălalt de puterea împărătească" (Abr. 125). Sunt aceia care Îi slujesc lui Dumnezeu numai prin iubirea lui Dumnezeu, aceia care Îi slujesc din speranţa răsplatei şi aceia care Îi slujesc prin frica de pedeapsă; motivele sunt într-o ordine descrescătoare a purităţii şi a lăudării. Cu toate acestea, toţi sunt acceptaţi de Dumnezeu, aşa cum îl explică Filon când îl reprezintă pe Dumnezeu aşa cum spune „Primele Mele laude vor fi puse deoparte pentru cei care Mă cinstesc numai pentru Mine Însumi, a doua pentru cei care Mă cinstesc de dragul lor, fie sperând să câştige binecuvântare, fie aşteaptă să obţină iertarea pedepsei, deoarece, deşi închinarea lor este pentru răsplată şi nu dezinteresată, totuşi gama ei se află în incinta divină şi nu se află în afara. Dar premiile puse deoparte pentru cei care Mă onorează pentru Mine Însumi vor fi daruri de prietenie; cei al căror motiv este interesul propriu nu arată prietenie, dar pentru asta nu îi socotesc drept extratereştri. Căci eu îl accept atât pe cel care doreşte să se bucure de puterea Mea binefăcătoare şi astfel să ia parte din binecuvântări, cât şi pe cel care încurajează dominaţia şi autoritatea maestrului pentru a evita pedeapsa. Căci ştiu bine că ei nu numai că nu vor fi înrăutăţiţi, ci şi de fapt îmbunătăţiţi prin perseverenţa închinării lor şi prin practicarea evlaviei curate şi neconduse. Căci, oricât de diferite ar fi caracterele care produc în ei impulsurile de a face plăcerea Mea, nu le va fi adusă nicio acuzaţie, deoarece au un singur scop şi obiectiv, de a Mă sluji." (Abr. 128-30) Compasiunea lui Philon faţă de cei care slujesc pe Dumnezeu din frică este remarcabilă şi umană şi în contrast nu numai cu rabinii, de la care Philon a dobândit probabil această triplă distincţie, ci şi cu mulţi dintre Părinţi.

Deşi **Dumnezeu**, deci, este cunoscut prin activitatea **Puterilor** Sale, există o căutare a sufletului pentru **Dumnezeul** necunoscut în El însuşi, dincolo şi în afara puterilor. Dacă ne amintim cât de devreme l-am văzut pe Philo făcând distincţie între **Dumnezeu** în Sine şi **Dumnezeu**, în timp ce El se raportează la noi prin puteri, putem spune că căutarea mistică a sufletului este rezultatul dorinţei sale numai pentru **Dumnezeu** Însuşi şi, în afară de beneficiile relaţiei Sale cu noi, este o căutare a iubirii pure.

Cum se urmăreşte această căutare? Şi care este sfârşitul căutării? În primul rând, să ne ocupăm de „cum?". O relatare destul de comună a modului dezvăluie trei etape: convertirea la religia pură, autocunoaşterea şi cunoaşterea lui Dumnezeu. De exemplu, în tratatul De Migrazione Abrahami: În acest fel, mintea schimbându-şi treptat locul va ajunge la Părintele evlaviei şi sfinţeniei. Primul său pas este să renunţe la astrologie, care a trădat-o în credinţa că universul este Dumnezeul primordial în loc să fie opera lui Dumnezeu primordial şi că cauzele şi mişcările constelaţiilor sunt cauzele norocului şi ale norocului omenirii. Apoi intră în considerarea lui însuşi, face un studiu al trăsăturilor propriei sale locuinţe, cele care privesc corpul şi percepţia simţurilor şi vorbirea, şi ajunge să cunoască, aşa cum o spune expresia poetului: „Tot ce există de bine şi de rău în sălile gospodăriei tale". A treia etapă este atunci când, după ce a deschis drumul care duce de la sine, în speranţa de a ajunge astfel să discerne pe Tatăl Universal, atât de greu de urmărit şi de dezlegat, ea va încununa poate cunoaşterea de sine exactă pe care a dobândit-o cu cunoaşterea lui Dumnezeu Însuşi. Ea nu va mai rămâne în Haran, organele simţurilor, ci se va retrage în sine. Căci este imposibil ca mintea al cărei curs se află încă în sensibilul, mai degrabă decât în mintal, să ajungă la contemplarea Celui care este.

(Mig. 195 V.) Prima etapă este convertirea la religie pură. În acest pasaj este exprimat în termeni de conversie de la o credinţă în astrologie, de la o credinţă, adică că cerurile stăpânesc a ff -urile oamenilor şi sunt, de fapt, divine, la o credinţă într-un Dumnezeu transcendent care a creat universul. Respingerea de către Philo a acestei „religii cosmice" este o respingere a formei dominante de evlavie cultivată în lumea elenistică. Ceea ce le oferă oamenilor nu

este o experienţă de unitate cu cosmosul, ci o comuniune cu Însuşi Dumnezeul Creator. Prima etapă este să vedem că universul nu este tot ce există, ci ceva creat, dincolo de care există Creatorul. A doua etapă este prin intermediul cunoaşterii de sine în care sufletul ajunge să se cunoască pe sine. Aceasta implică dobândirea purităţii morale, prin care sufletul îşi afirmă suveranitatea asupra corpului şi este discutată de Philon în termeni familiari lui Platon. Dar pentru Philon sufletul nu este o fiinţă în mod esenţial divină care aparţine tărâmului divin şi caută în contemplaţie să-şi recupereze starea originală. Sufletul este o creatură, creată de Dumnezeu şi nimic în sine. Aceasta înseamnă că autocunoaşterea nu este identificată cu cunoaşterea lui Dumnezeu; în cunoaşterea de sine sufletul nu realizează lumea Ideilor în sine (ca la Plotin, şi poate la Platon); mai degrabă, prin autocunoaştere sufletul ajunge să-şi dea seama de neantul său şi este aruncat înapoi asupra lui Dumnezeu, Cel care este. Acest lucru este pus foarte dramatic într-un pasaj din de Somniis, care vorbeşte despre Avraam: care a dobândit multe progrese şi îmbunătăţiri către dobândirea celei mai înalte cunoştinţe: căci când s-a cunoscut cel mai mult pe sine, atunci cei mai mulţi s-au deznădăjduit de sine, pentru a putea ajunge la o cunoaştere exactă a Celui care este în realitate. Şi aceasta este legea naturii: cel care s-a înţeles temeinic pe sine însuşi, se deznădăjduieşte cu totul de sine, având ca pas spre aceasta constatat neantul în toate privinţele fiinţei create. Iar omul care a deznădăjduit de sine începe să-L cunoască pe Cel care este.

(Som. i. 60) Această recunoaştere a faptului că sufletul este o creatură duce, de asemenea, la un accent pe faptul că capacitatea sufletului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu nu este o capacitate naturală, ci mai degrabă ceva dat de Dumnezeu: Aşadar, discipolii lui Moise, să nu ne mai ştim cum a ajuns omul să aibă o concepţie despre Dumnezeul invizibil. Căci Moise însuşi a învăţat-o printr-o comunicare divină şi ne-a învăţat cum a fost. A afirmat-o astfel. Creatorul nu a lucrat pentru trup nici un suflet capabil să-l vadă pe Făcătorul său, dar, socotind că ar fi foarte în avantajul lucrului

săvârşit dacă ar obţine o concepţie despre Cel care l-a săvârşit, deoarece aceasta este ceea ce determină fericirea şi binecuvântarea, El a suflat în el de sus propria Sa Dumnezeire. Dumnezeirea invizibilă a ştampilat asupra sufletului invizibil impresia de Sine, pentru ca nici măcar regiunea terestră să nu fie lipsită de o părtaşie la chipul lui Dumnezeu.

(Det. 86) Sufletul îl poate concepe pe Dumnezeu pentru că a primit de la Dumnezeu o oarecare participare la Sine. Aşadar, Philo vede capacitatea spirituală a omului nu ca pe ceva natural, ci ca pe un dat de Dumnezeu; relaţia omului cu Dumnezeu este o posibilitate dată lui de Dumnezeu. În insistenţa lui asupra acestui lucru putem simţi ceva de contrast între Philon şi Platon. Cu toate acestea, ceea ce spune Filon se bazează pe ideea lui Platon din Timeu (41 C: cf. 90 A urm.) că sufletele nemuritoare sunt creaţia directă a demiurgului, în timp ce ceea ce este muritor este făcut de zei mai mici.

Calea este atunci, cu unele modificări, calea pe care am găsit-o deja la Platon — o mişcare de la material la spiritual, de la exterior la interior, de la trecător la etern — iar metoda este una de purificare, atât morală, cât şi intelectuală. Sfârşitul drumului este ceva în afara puterii sufletului de a dobândi — în a treia etapă, sufletul speră în manifestarea finală a lui Dumnezeu; nu există nicio sugestie că sufletul poate atinge această stare prin propriile ei eforturi. Într-un loc, însă, Philon dă o descriere a ascensiunii sufletului de la convertire prin dialectică, care este atât profund platoniciană, dar care sugerează şi ceva cu totul diferit. Este o alegorie a unui pasaj din Levitic (2:14), care în versiunea lui Filon spune: „Ceea ce se oferă în oferirea primelor roade este mai întâi cel nou, apoi cel prăjit, apoi cel feliat şi în ultimul rând pământul” (Sac. 76). Detaliul este complicat, dar concluzia lui este: „Atunci când recunoşti în sens spiritual aceste patru lucruri: „noul”, adică înflorirea sau vigoarea; "prăjitul", adică motivul re-testat şi invincibil; "sliced", adică împărţirea lucrurilor în clasele lor;

„Bătuirea", adică practica şi exerciţiul persistent în ceea ce mintea a înţeles, veţi aduce o veste a primelor roade, chiar şi primul şi cel mai bun izvor al sufletului" (Sac. 87). Aici avem convertirea la religia adevărată în prima etapă; la mijloc doi ceva asemănător cu dialectica platoniciană — antrenamentul raţiunii şi tăierea în categorii; iar al patrulea, zdrobirea sau măcinarea, pe care Philon o descrie ca „o locuire continuă în şi zăbovire asupra gândurilor prezentate minţii noastre". Ceea ce avem, mi se pare, este o relatare, voalată în alegorie, a meditaţiei, care duce la un fel de gândire contemplativă. Şi obiectul unei astfel de meditaţii este Scriptura care este, pentru Filon, cuvântul inspirat al lui Dumnezeu; este comunicarea directă cu Dumnezeu spre deosebire de mărturia indirectă a creaţiei.

Pentru a înţelege acest lucru puţin mai mult, trebuie să discutăm despre doctrina Cuvântului a lui Filon, Logosul. Este bine cunoscut faptul că doctrina lui Philon este o dezvoltare a ideii stoice despre logos sau raţiune divină care stă la baza şi modelează toate lucrurile. Pentru Philon, cu doctrina sa pronunţată a unui Dumnezeu transcendent (în contrast cu imanentismul stoic), Logosul devine un mediator între Dumnezeul transcendent şi lume şi are atât aspecte transcendente, cât şi imanente. Există totuşi o altă componentă în doctrina Cuvântului a lui Filon despre care este mult mai puţin remarcată. Aceasta nu se dezvoltă din ideea raţiunii divine, logos, ci din ideea lui Dumnezeu ca unul care vorbeşte — ho legon — o idee despre Dumnezeu fără paralel în gândirea greacă. Nu există nicio dificultate în a lega acest lucru cu ideea tocmai menţionată despre raţiunea divină care modelează universul, deoarece, în relatarea creaţiei din Geneza I, creaţia este un rezultat al vorbirii lui Dumnezeu. În conformitate cu această abordare citim (Fug. 95) despre „puterile Celui care vorbeşte (tou legontos), conducătorul lor fiind puterea creatoare, în exerciţiul căreia Creatorul a produs universul printr-un cuvânt (prin Cuvânt?)". Aici Cuvântul – dacă asta are în minte Philon – pare a fi ceva diferit de puteri. În altă parte, se vorbeşte despre Cuvântul ca fiind o putere, deşi cea mai înaltă, a treia deasupra şi între puterile suverane şi generoase: Iar în mijlocul celor doi se află o a treia care îi uneşte, Raţiunea, căci prin raţiune Dumnezeu este atât conducător, cât şi bun. Dintre aceste două puteri, suveranitatea şi bunătatea, Heruvimii sunt simboluri, aşa cum sabia de foc este

simbolul raţiunii. Căci extrem de iute şi de căldură arzătoare este raţiunea şi principala zbură , aşa că motivul [sau Cuvântul] Cauzei, pentru că singurul a precedat şi întrece toate lucrurile, concepute înaintea tuturor, se manifestă mai presus de toate. (Cher. 28) De ce apare Cuvântul deasupra şi între heruvimi care reprezintă cele două puteri superioare se vede din De Fuga unde citim că Cuvântul este: El însuşi este Chipul lui Dumnezeu, cel mai important dintre toate fiinţele percepute intelectual, plasat cel mai aproape, fără nicio distanţă intermediară faţă de Singurul cu adevărat existent. Căci citim: „Voi vorbi cu tine de deasupra Scaunului îndurării, între cei doi Heruvimi" (Exod. 25:21): cuvinte care arată că, în timp ce Cuvântul este căruciorul Puterilor, Cel ce vorbeşte este aşezat în car, dând îndrumător conducătorului care să mânuiască corect frâiele Universului. (Fug. 101) Deşi pare să existe o oarecare confuzie în ceea ce priveşte dacă Cuvântul este cuvântul rostit de Dumnezeu, sau cel căruia Dumnezeu îi vorbeşte, pare suficient de clar că în Cuvânt există o comunicare directă cu Dumnezeu, spre deosebire de experienţa indirectă a Lui, ordonată de celelalte puteri.

Imaginea **Cuvântului dintre puteri** amintește de imaginea din **De Abrahamo 9** a Aceluia care se află între cele două puteri superioare. Acolo am găsit un contrast între cei care Îl caută pe Dumnezeu de dragul Său şi cei care Îl caută pentru ceea ce pot obține prin puteri. Există un contrast similar aici între cei care caută **Cuvântul** şi cei care caută puterile: Omul care este capabil să alerge cu repeziciune cere să nu stea să tragă respirația, ci să treacă înainte la **Cuvântul Divin** suprem, care este izvorul **Înțelepciunii**, pentru ca el să poată trage din pârâu şi, eliberat de moarte, să câştige viața veşnică ca premiu. Cu un pas mai puțin sigur se îndreaptă către puterea căreia **Moise** îi dă numele „**Dumnezeu**", deoarece prin aceasta **Universul** a fost stabilit şi ordonat. Îl îndeamnă să fugă spre refugiu către puterea creatoare, ştiind că celui care a înțeles faptul că întreaga lume a fost adusă la ființă se acumulează un mare bine, chiar şi cunoaşterea **Creatorului** ei, care câştigă imediat lucrul creat pentru a-L iubi pe Cel căruia îi datorează ființa. Cel care este mai puțin pregătit îl îndeamnă să se aducă la puterea împărătească, de frica suveranului are o forță de îndreptare pentru a admonesta subiectul, acolo unde bunătatea unui tată nu are aşa ceva pentru copil... (Fug. 97 f.) Toate acestea par să sugereze că „calea mistică" a lui **Filon**, aşa cum am numit-o, în care sufletul îl caută pe Dumnezeu numai pentru sine şi nu pentru beneficiile pe care le poate primi prin puteri, unde sufletul îl caută pe Dumnezeu imediat şi nu prin mijlocirea puterilor, în care sufletul trece dincolo de „riturile minore" şi este admis în „steriile superioare" că această „cale mistică" este urmărită prin căutarea **Cuvântului** şi astfel o comuniune directă cu Dumnezeu, în special în meditația asupra **Scripturilor**. Şi această comuniune directă cu **Cuvântul** în meditație înseamnă a intra în misterele superioare. **Cuvântul** este hrana sufletului, deoarece Îl caută pe Dumnezeu în şi pentru El Însuşi. Aşa că **Philo** o compară cu mana din pustie: Vezi de ce fel este hrana sufletului. Este un cuvânt al lui Dumnezeu, continuu, asemănător rouei, care cuprinde tot sufletul şi nu lasă nicio

9 See above, 21. io Terms used in *Abr*.

porţiune fără o parte în sine. Dar nu pretutindeni se arată acest cuvânt, ci numai în pustia patimilor şi a răutăţii, şi este fin şi delicat atât să concepi, cât şi să fii conceput şi nemaipomenit de limpede şi transparent de privit, şi este ca sămânţă de coriandru. Cultivatorii solului spun că dacă tăiaţi o sămânţă de coriandru şi o împărţiţi în nenumărate bucăţi, fiecare din porţiunile în care o tăiaţi, dacă este semănată, creşte exact aşa cum ar fi putut să facă toată sămânţa. Aşa este şi **Cuvântul** lui Dumnezeu, capabil să confere beneficii atât ca întreg, cât şi prin intermediul fiecărei părţi, da, oricărei părţi pe care o luminaţi. (Leg. Toate. iii. 169 f.) Această hrănire cu **Scriptură**, comunicarea lui Dumnezeu către suflet, este foarte importantă pentru înţelegerea lui **Filon**. Ea dă o particularitate importanţei harului în gândirea sa mistică. Pentru **Philon** totul este din har: creaţia este un har, capacitatea sufletului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu se datorează harului lui Dumnezeu. 11 Şi, pe drum, meditaţia la cuvântul lui Dumnezeu este hrana sufletului. Metoda alegorică a lui **Philo** ne poate părea ciudată – deşi nu este atât de diferită de multe metode ulterioare de meditare asupra **Scripturii**, pur şi simplu are un context cultural diferit – dar pentru el este o modalitate reală de a-şi hrăni dragostea pentru Dumnezeu. **Filon** vorbeşte uneori despre sufletul care primeşte de la Dumnezeu într-un mod care aminteşte de contemplarea infuzată: Iarăşi, noi, asupra cărora Dumnezeu revarsă ca în zăpadă sau în ploaie fântânile binecuvântărilor Sale de sus, vom bea dintr-o fântână şi vom căuta izvoarele slabe care stau sub pământ, când cerul plouă peste noi neîncetat hrana care este mai bună decât nectarul şi ambrozia miturilor? Sau vom întocmi cu frânghii băutura care a fost depozitată de uneltirile oamenilor şi vom accepta ca refugiu şi refugiu o sarcină care argumentează lipsa noastră de speranţă adevărată; noi, cărora Mântuitorul tuturor le-a deschis comoara Sa cerească pentru folosirea şi bucuria noastră...? Nu, el nu va bea dintr-o fântână căreia Dumnezeu îi dă râpă nediluată dătătoare de răpire...

ii See above, 24.

(Quod Deus, 155 şi urm.) Aici Philo contrastează, printre altele, Scriptura cu filosofia păgână şi miturile păgâne, dar limbajul său aminteşte de analogia Sfintei Tereza cu cele patru ape (Viaţa, XI), în special pe a doua, a treia şi a patra, a patra apă fiind, pentru Tereza, contemplaţia infuzată. Şi, în termenii celui de-al patrulea, cel mai înalt, Philo descrie experienţa sufletului angajat în adevărata căutare. Aşa că trebuie să vedem în meditaţia lui Philon asupra Scripturii ceva care trece dincolo de meditaţia discursivă la contemplaţie (pentru a folosi termenii tradiţionali ai teologiei spirituale occidentale).

ii See above, 24.

Această componentă din doctrina Cuvântului lui Filon este destul de originală pentru el. Pornind de la o idee despre Dumnezeu fără paralel în mediul său filosofic, Philo dezvoltă o înţelegere a Cuvântului care vede meditaţia asupra Scripturii, adică autodezvăluirea lui Dumnezeu, ca centrală în căutarea sufletului pentru Dumnezeu. Acest lucru este destul de nou - şi ceva pe care Părinţii creştini trebuiau să-l ia şi să-şi facă al lor.

Prin urmare, în Filon, avem o cale prin meditaţia asupra scripturilor, o cale către Dumnezeu aşa cum este El în Sine prin acordarea de atenţie la autodezvăluirea Lui în Cuvântul Său şi în Cuvântul Său din Scriptură. Dar aceasta este încă doar o etapă: sufletul care Îl caută pe Dumnezeu aşa cum este El în Sine, va căuta să urce dincolo de manifestarea Lui însuşi de către Dumnezeu prin Cuvântul către Dumnezeu în Sine: Cel care a venit din străinătate sub călăuzirea Înţelepciunii ajunge la locul anterior, atingând astfel în cuvântul divin suma şi desăvârşirea slujirii. Dar când îşi are locul în Cuvântul divin, nu ajunge efectiv la Acela care este în esenţă Dumnezeu, ci Îl vede de departe: sau mai degrabă, nici de la distanţă nu este capabil să-L contemple; tot ceea ce vede el este faptul că Dumnezeu este departe de toată Creaţia şi că înţelegerea Lui este îndepărtată la o distanţă foarte mare de toată puterea gândirii. (Som. i. 66) Dar ce este această înţelegere a lui Dumnezeu în Sine? Care este scopul căutării sufletului? Într-un pasaj destul de caracteristic, Philo vorbeşte despre scopul căutării sufletului astfel: ... Dacă îl cauţi pe Dumnezeu, minte, ieşi de la tine însuţi şi caută cu sârguinţă; dar dacă rămâi în mijlocul greutăţilor grele ale trupului sau încrederii de sine cu care înţelegerea este familiarizată, deşi ai înfăţişarea unui căutător, nu a ta este căutarea lucrurilor lui Dumnezeu. Dar dacă Îl vei găsi pe Dumnezeu când îl cauţi este nesigur, căci pentru mulţi El nu S-a manifestat, dar zelul lor a fost fără succes tot timpul. Şi totuşi, simpla căutare prin ea însăşi este suficientă pentru a ne face părtaşi la lucruri bune, căci întotdeauna se străduieşte după lucruri nobile, chiar dacă nu reuşesc să-şi atingă scopul, bucurându-i chiar în cursul lor pe cei care le fac. (Leg. Toate. iii. 47) Este clar că ieşirea minţii de la sine despre care se vorbeşte aici nu are nimic de-a face cu extaz, ci înseamnă pur şi simplu detaşare de corp şi preocupări corporale. Nu există nicio

garanţie a succesului în această căutare: pentru că Dumnezeu trebuie să Se descopere, iar sufletul nu poate face nimic pentru a provoca această dezvăluire - poate doar să se pregătească. Dar chiar şi aşa, căutarea în sine este o satisfacţie suficientă. S-ar putea spune că căutarea este scopul şi scopul este căutarea. În orice caz, a fi angajat în căutarea lui Dumnezeu este ceea ce contează.

Filon are o tratare importantă a căutării lui Moise a lui Dumnezeu în **De Posteritate Caini**: Dar Moise însuşi doreşte atât de neîncetat să-L vadă pe Dumnezeu şi să fie văzut de El, încât Îl imploră să-şi dezvăluie în mod clar propria Sa natură, care este atât de greu de divinat, sperând astfel să obţină o vedere liberă de orice minciună şi să schimbe îndoiala şi incertitudinea cu o încredere cât mai sigură. (13) Aici avem ceea ce suntem familiarizaţi – dorinţa de a-L cunoaşte pe Dumnezeu în şi pentru El Însuşi. Philo continuă: „Vede-l deci intrând în întunericul gros unde era Dumnezeu, adică în sanctuarul cel mai lăuntric – concepţii fără formă despre fiinţă" (14). Observăm din nou limbajul cultelor misterelor, mintea care intră în altar sau sanctuar, tainele mai mari, cunoaşterea lui Dumnezeu în şi pentru Sine. Acest lucru este clar şi de cuvintele lui Philon despre „concepţiile fără formă cu privire la fiinţă", ceea ce eu înţeleg că ele sunt dincolo de tărâmul formelor, dincolo de „locul de deasupra cerurilor" al lui Platon. Este întuneric gros - pentru că Dumnezeu este de necunoscut. Philo continuă: Prin urmare, atunci când sufletul iubitor de Dumnezeu sondează întrebarea cu privire la esenţa Celui Existent, el intră într-o căutare a ceea ce este dincolo de formă şi dincolo de vedere. Iar din această căutare îi revine un mare folos, şi anume să înţeleagă că Dumnezeul Fiinţei reale nu este de înţeles de nimeni şi să vadă tocmai asta, că El este incapabil să fie văzut. (15) Scopul căutării, despre care se spune că este o mare binefacere,

este să ştii că Dumnezeu nu poate fi cunoscut. În parte, aceasta înseamnă că căutarea este fără sfârşit — scopul este întotdeauna dincolo pentru că Dumnezeu este infinit şi de neînţeles.

Cu iubitorii de Dumnezeu, aşadar, în căutarea Celui Existând, chiar dacă nu Îl găsim niciodată, ne bucurăm, căci căutarea Binelui şi a Frumosului, chiar dacă scopul este ratat, este suficientă în sine pentru a ne oferi o prevestire de bucurie. Căutarea este o bucurie în sine. Aşa am mai văzut. Dar îndoiala lui Philo, „chiar dacă obiectivul este ratat", mai degrabă decât ceva de genul „deşi scopul nu poate fi atins niciodată", ne face să ne întrebăm dacă nu există un alt scop în această căutare, poate un fel de cunoaştere extatică prin neştiinţă. Dar chiar şi fără această posibilitate, Philo poate fi văzut că a dezvoltat un misticism al iubirii şi al dorinţei după Dumnezeu Însuşi, în incognoscibilitatea Lui. Dumnezeu este necunoscut în Sine, dar cunoscut prin activitatea puterilor Sale: unele suflete sunt chemate să-L caute pe Dumnezeu în şi pentru Sine, căutare care este nesfârşită şi este ea însăşi o sursă de bucurie. Faptul că căutarea este nesfârşită este ocazional legat de faptul că numai cu Dumnezeu există linişte şi pace, schimbarea de tot felul fiind soarta permanentă a creaţiei. Dar merge Philo mai departe? Vorbeşte el despre vreun fel de unire extatică cu Dumnezeu? Am văzut că pentru Platon viziunea finală a Ideii de Frumos este un fel de răpire şi vom regăsi din nou la Plotin o înţelegere a extazului în care sufletul este unit cu Unul. Dar Philo?

Philo discută despre extaz. Într-un singur loc (Quis Her. 249) el distinge patru tipuri de extaz: nebunia sau melancolia, uimirea, liniştea minţii şi posesia sau frenezia divină. Al patrulea tip este cu siguranţă ek-stasis literal: mintea este expulzată şi spiritul divin îi

ia locul. Când lumina lui Dumnezeu strălucește, lumina omenească apune; când lumina divină apune, omul răsare și răsare. Aceasta este ceea ce se întâmplă în mod regulat cu părtășia profeților. Mintea este evacuată la sosirea Spiritului divin, dar atunci când acesta pleacă, mintea se întoarce la închirierea ei. Morții și nemuritorii pot să nu împartă aceeași casă. Și, prin urmare, stabilirea rațiunii și întunericul care o înconjoară produc extaz și frenezie inspirată.

Acesta este cu siguranță extaz autentic, sortie de soi, dar nu are nimic de-a face cu uniunea mistică: este pur și simplu preocupat de extazul care produce profeția.

12 See, e.g. *Post.* 29.

Al treilea tip de extaz nu este discutat pe larg de Philon. El o descrie ca „liniște a minții” și, de asemenea, ca „liniște și liniște a minții”, „somnul minții”. O astfel de terminologie va fi folosită mai târziu pentru a descrie stările mistice, dar Philon nu pare să aibă în vedere așa ceva aici. Discuțiile paralele (Qu. Gen. i. 24; Leg. All. ii. 19-37) sugerează că Philon este preocupat de natura somnului – atât somnul obișnuit, cât și somnul metaforic la care mintea cedează atunci când este copleșită de activitatea simțurilor – chiar opusul oricărei stări mistice.

În unele locuri însă, Philon pare să prevadă o stare în care sufletul trece dincolo de stadiul căutării. De exemplu, în Leg. Toate. i. 84, comparând culorile rubinului și safirului (despre care el spune că este verde, pentru că, fără îndoială, despre asimilarea lui „rubin și safir” din Exod. 18:18 cu „rubinul și piatra verde” din Geneza 2:12), el scrie: celui ce face mărturisirea de laudă îi aparține nuanța rubinului, căci este pătruns de foc în mulțumirea lui Dumnezeu și este îmbătat de o beție sobră. Dar celui care încă muncește nuanța pietrei verzi este potrivită, pentru că bărbații în exerciții și antrenament sunt palizi.

Aici pare să existe un contrast între sufletul care încă se luptă — „în exercițiu și antrenament” — și sufletul care este „beat de beție sobră”. „Beția treaz” sugerează un fel de stare de extaz, iar un alt limbaj din acest pasaj pare să sugereze că Iuda, al cărui simbol este rubinul, a atins o stare de extaz. De exemplu, chiar cuvântul care denotă mărturisirea (exomologeza) înfățișează în mod viu recunoașterea care scoate un om din sine. Căci ori de câte ori mintea iese din ea însăși și se oferă lui Dumnezeu, așa cum face Isaac sau „râsul”, atunci face mărturisirea recunoașterii față de Cel Existent. (Leg. Toate. i. 82) Dar, dacă ne uităm cu atenție, este destul de clar ce fel de contrast se face între rubin și safir, Iuda și Isahar, sufletul care face mărturisire de laudă și sufletul care încă muncește. Filon spune că aici există un contrast între phroni-mos și phronon, omul care este bun și omul care caută să facă bine (Leg. All. i. 79). Dar acesta nu este altceva decât contrastul stoic dintre înțelept, înțelept, sophos, spoudaios, phronimos și cel care caută virtutea, cel care progresează, prokopton. Pentru stoici a

existat o diferenţă de fel între aceste două stări, iar trecerea de la starea de prokopton la cea de sophos a fost o schimbare bruscă şi totală (Plutarh foloseşte cuvântul exaiphnes în acest context.). Pentru stoici, înţeleptul era acela care poseda binele, care nu se mai lupta să-l atingă, dar ale cărui acţiuni pur şi simplu erau corecte. Limbajul lor despre înţelept era destul de extatic, dar nu exista nicio sugestie că înţeleptul ar fi fost un extatic. Departe de a fi ieşit din el însuşi, înţeleptul devenise în întregime el însuşi, una cu el însuşi şi cu întregul cosmos.

La asta se gândeşte Filon când vorbeşte despre unul care este beat de beţie sobră, nu despre unirea extatică cu Dumnezeu. Tipul acesta este Isaac, „Râsul", cel autodidact, cel care este învăţat de Cuvânt şi nu are nevoie să se lupte pentru a dobândi cunoştinţe. Deci Isaac primeşte un oracol al cărui scop este: pentru a-i arăta că înţeleptul nu face decât să locuiască în acest trup pe care simţurile noastre îl cunosc, ca într-o ţară străină, dar locuieşte şi are pentru patria sa virtuţile cunoscute minţii, pe care le vorbeşte Dumnezeu şi care sunt astfel identice cu cuvintele dumnezeieşti. (Conf. 81) Se pare că am revenit să discutăm despre cel care tânjeşte după Dumnezeu în Sine şi cunoaşte „contemplarea infuzată" acordată celui care urmăreşte căutarea. Acesta este omul înţelept, cel pentru care dorinţa de a-L cunoaşte pe Dumnezeu a devenit atot-devoratoare, cel pentru care căutarea este viaţa lui şi acea căutare nesfârşită: De aceea, suflete, dacă simţi vreo dorinţă să moşteneşti lucrurile bune ale lui Dumnezeu, părăseşte nu numai ţara ta, adică trupul, rudele, adică simţurile, casa tatălui tău (Gen. xii. I), adică vorbirea, ci fii şi fuga de tine însuţi şi ieşi din tine însuţi. Asemenea persoanelor posedate şi coribanţilor, fiţi plini de frenezie inspirată, aşa cum sunt inspiraţi profeţii. Căci mintea este sub influenţa divină şi nu mai este în propria ei păstrare, ci este răscolită până în adâncul ei şi înnebunită de dorinţa cerească, atrasă de Cel care este cu adevărat şi trasă în sus, cu adevărul să conducă calea şi să îndepărteze toate obstacolele dinaintea picioarelor sale, pentru ca calea ei să fie netedă de parcurs mintea, care este aşa în herita. (Quis Her. 69 şi urm.) Plotin este mai mult

decât un episod din trecerea noastră de la Platon la Părinți. În el găsim exponentul suprem al unui element permanent în ceea ce am putea numi „filozofie mistică". El reprezintă dorința inerentă a omului de a se întoarce în cer în cea mai pură și mai ineficientă dorință. În comparație cu el, diversele teorii ale filozofiei elenistice apar ca atâtea indicii și sugestii. După cum spune ER Dodds, în Plotin „converg aproape toate principalele curente de gândire care provin din opt sute de ani de speculație greacă; din el iese un nou curent destinat să fertilizeze minți la fel de diferite ca cele ale lui Augustin și Boethius, Dante și Meister Eckhart, Coleridge, Bergson și TS Eliot". Despre viața lui Plotin știm puține. Porfirie, discipolul căruia Plotin i-a încredințat editarea scrierilor sale, a scris o scurtă relatare despre maestrul său, care ar fi un tribut suficient pentru calitatea învățăturii lui Plotin și chiar dacă nu există altele disponibile. Potrivit lui Porfiriu, Plotin nu a vrut să vorbească despre el însuși și nu și-a sărbătorit propria naștere și nici nu ar fi permis unui artist să-i ia o asemănare. Cu toate acestea, unele fapte apar. Născut în jurul anului 204, el pare să fi venit din Alexandria, unde a studiat filozofia, în special sub Ammonius Saccas. Atras de gândirea orientală – persană și indiană – el s-a alăturat armatei sub conducerea împăratului Gordian pentru campania sa împotriva Persiei. După moartea lui Gordian, Plotin a fugit înapoi în Imperiu și, în cele din urmă, s-a stabilit la Roma, unde a predat filozofie, timp în care avea aproximativ patruzeci de ani. Porfiry ne spune că a fost reticent să-i acorde substanța discuțiilor sale scrise, dar că în cele din urmă a scris diverse tratate, cincizeci și patru în total, pe care Porfirie le-a editat și aranjat în funcție de teme în șase grupuri de nouă tratate - de aici Eneade, adică nouă.

Ne gândim la Plotin şi la adepţii săi ca neoplatonişti, inovatori, marcând o nouă plecare în tradiţia platoniciană. Dar acesta este un punct de vedere modern căruia i-ar fi rezistat: ei se vedeau pur şi simplu ca platonicişti. „Aceste doctrine nu sunt noutăţi, nu sunt invenţii de astăzi; au fost afirmate, deşi nu au fost elaborate, cu mult timp în urmă. Învăţătura noastră actuală este pur şi simplu o expunere a lor – putem dovedi vechimea acestor opinii prin mărturia lui Platon" (V.1.8). Şi, într-adevăr, Plotin îşi găseşte întreaga filozofie în Platon: Platon este Scriptura sa şi foloseşte citate din el pentru a justifica adevărul şi ortodoxia opiniilor sale. Mai mult decât atât, chiar şi atunci când nu îl citează direct pe Platon, limbajul său este adesea plin de ecouri platonice. Acest lucru este valabil mai ales pentru înţelegerea lui despre ascensiunea sufletului la Unul. Cu toate acestea, Plotin este profund original. El reuneşte doctrinele lui Platon şi discuţiile pe care acestea le-au dat naştere în secolele care au urmat, într-un sistem profund şi sugestiv, deşi termenul „sistem" este probabil înşelător. Plotin are o viziune unificatoare; totul este **întreţesut** într-un întreg. Pe de altă parte, nu este adevărat să spunem că nu există capete libere; nici nu este cazul că sistemul său are structura mecanică, geometrică a neoplatonismului atenian de mai târziu, cel mai bine exemplificată în Elementele de teologie a lui Proclu, care, oarecum asemănător Eticii lui Spinoza, este un tratat modelat după maniera lui Euclid. Putem aborda filosofia sau sistemul lui Plotin în două moduri. Poate fi văzută fie ca o mare structură ierarhică, un mare lanţ de fiinţă, fie poate fi văzută ca un exerciţiu de înţelegere introspectivă a sinelui. Acesta din urmă ne va interesa cel mai mult, dar vom începe cu primul.

Ierarhia lui Plotin este exprimată în termeni de trei principii, sau ipostaze, sau zei. Începând cu cele mai înalte, acestea sunt Unul sau Bunul; Inteligenţă, *nous* (imposibil de tradus, este redat oarecum stângaci drept Principiu-Intelectual în versiunea lui MacKenna); şi Suflet, psihic. Sufletul este nivelul vieţii aşa cum o cunoaştem, tărâmul percepţiei senzoriale, al cunoaşterii discursive, al planificării şi al raţionamentului. Dincolo de aceasta, există tărâmul mai unificat al Inteligenţei, *nous*. Acesta este tărâmul Formelor al lui Platon. Aici cunoscător şi cunoscut sunt una, aici cunoaşterea este intuitivă: nu este rezultatul căutării şi

găsirii, cu posibilitate de eroare, ci o posesie, marcată de infailibilitate. Pentru Platon aceasta a fost realitatea supremă. Pentru Plotin, nu aşa; căci aici, printre Forme, există încă dualitate, mai există multiplicitate; există dualitatea dintre cunoscător şi cunoscut, chiar dacă sunt uniţi; există multiplicitate prin faptul că există multe Forme, chiar dacă sunt o unitate armonioasă. Dincolo de tărâmul Inteligenţei, pentru Plotin, se află Unul, care este absolut simplu, dincolo de orice dualitate şi despre care, prin urmare, nu se poate spune nimic. Este Unul, pentru că dincolo de dualitate; este Binele, pentru că nu are nevoie de nimic altceva. Este sursa tuturor, este dincolo de a fi. Nimic nu poate fi afirmat cu adevărat despre Unul: „trebuie să avem răbdare cu limbajul; suntem forţaţi din motive de expunere să aplicăm termenilor Supremi care sunt strict excluşi; peste tot trebuie să citim „ca să spunem aşa" (hoion: VI.8.13). „Generativ al tuturor, Unitatea nu este nimic din toate; nici lucru, nici calitate, nici cantitate, nici intelect, nici suflet; nu în mişcare, nu în repaus, nu în loc, nu în timp; este auto-definit, unic ca formă, sau mai bine, fără formă..." (VI.9.3).

Aceste trei ipostaze, Unul, Inteligenţa sau *nous* şi Sufletul, sunt legate prin procese pe care Plotin le numeşte emanaţie şi întoarcere - *proodos* şi *epistrof*. Inteligenţa emană din Unul, iar Sufletul din Inteligenţă: din cu totul simplu iese multiplicitatea, iar acea multiplicitate este mai mult diversificată şi destrămată la nivelul înţelegerii discursive. Acest proces de emanaţie este un proces de „depăşire", simplitatea puternică a Unului „depăşire curge" în Inteligenţă, iar Inteligenţa peste curge în Suflet. Emanarea este întâmpinată de *Return*. Emanarea este Desfăşurarea Unului în simplitatea sa: Întoarcerea este Binele atrage totul spre sine. Totul tinde spre Bine, tânjeşte să se întoarcă la Bine: şi aceasta este Întoarcerea. Echilibrul dintre emanaţie şi întoarcere produce echilibru. Aceasta nu este o explicaţie a originii cosmosului - pentru Plotin cosmosul este etern - este o încercare de a înţelege cum sunt lucrurile etern.

Plotin foloseşte mai multe analogii pentru a-şi ilustra înţelegerea modului în care totul emană din Unul. Uneori vorbeşte despre felul în care căldura emană dintr-un foc sau lumina de la soare. O analogie favorită este Unul ca centru al unui cerc, care conţine potenţial toate cercurile care pot emana din acesta. În această analogie, Inteligenţa este cercul cu Unul ca centru, iar Sufletul un astfel de cerc care se roteşte în jurul Unului (IV.4.16). ER Dodds dezvoltă această analogie astfel: Pentru Ieşire, imaginea lui preferată este aceea a unui cerc în expansiune, ale cărui raze se ridică toate în simplitatea pură a unui punct neîntins şi indivizibil şi poartă spre circumferinţă o urmă a acelei simplităţi puternice, care se estompează treptat pe măsură ce cercul se extinde, dar nu se pierde niciodată complet. Ne putem gândi la cercul de ondulaţii în continuă expansiune şi slăbire continuă pe care îl obţineţi atunci când aruncaţi o piatră în apă liniştită - cu excepţia faptului că aici nu există nici un aruncător de pietre şi nici apă: realitatea sunt ondulaţiile şi nu există nimic altceva. Din Unul emană nous; din nous, Suflet. Sufletul emană şi el, iar produsele emanaţiilor sale sunt diferitele forme de viaţă întruchipată. Acestea nu pot emana, pentru că sunt prea slabe. Cea mai îndepărtată limită a emanaţiei Unului este materia, care se află, parcă, în pragul fiinţei şi nefiinţei.

Emanării îi corespunde, după cum am văzut, o mişcare de răspuns de întoarcere. Totul doreşte să se întoarcă la Unul, să se întoarcă la plinătatea fiinţei din care este un flux de ieşire. Şi întoarcerea este înapoi prin ipostaze: suflet întrupat la Suflet liber de trup, Suflet la nous, nous la Unul. Procesul de întoarcere este o mişcare a dorinţei, dorinţă alimentată şi exprimată în contemplaţie. În Eneada III. 8 Plotin susţine – ca un fel de piesă, spune el, dar un fel de piesă destul de serioasă – „că toate lucrurile se străduiesc după Contemplare, considerând Viziunea drept unicul lor scop... şi că toţi îşi ating scopul în măsura posibilă pentru propriul lor fel, fiecare dobândind Viziunea şi stăpânindu-şi Sfârşitul în felul şi gradul său...” Contemplarea autentică atinge

[6] Dodds, op. cit., 130.

întoarcerea, epistrofa, dar contemplarea slabă duce la ceva produs în afara ei înşişi. Acţiunea, de exemplu, este o formă de contemplare slabă. Deci, lumea vizibilă este producerea contemplaţiei slabe a Naturii, care este ea însăşi izvorul izvorului contemplării Sufletului Lumii. Acest exemplu ne oferă o privire asupra simţului profund al lui Plotin al primatului contemplaţiei şi sugerează, de asemenea, că noţiunea lui de întoarcere este o extrapolare a simţului său al dorinţei sufletului de a se întoarce la Unul. Şi această sugestie este, bănuiesc, justificată.

Acest lucru ne conduce direct la celălalt mod pe care l-am menţionat de a privi filosofia lui Plotin, adică ca un exerciţiu de înţelegere introspectivă a sinelui. Ceea ce am spus până acum despre filosofia lui Plotin ar induce în eroare dacă ar sugera că această ierarhie a Unului, a Inteligenţei şi a Sufletului era un fel de scară, Unul fiind în vârf, îndepărtat şi îndepărtat. Pentru Plotin, cu cât mai înalt nu este cu atât mai îndepărtat; cu cât este mai sus, cu atât mai interior: se urcă urcându-se, parcă. *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* al lui Augustin (erai mai interior decât locul cel mai lăuntric al inimii mele şi mai înalt decât cel mai înalt), cu identificarea sugerată a interiorului şi a celor mai înalte, dă o notă autentic plotiniană. Pe măsură ce sufletul urcă la Unul, el intră din ce în ce mai adânc în sine: a- l găsi pe Unul înseamnă a se regăsi pe sine. Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea finalului sunt legate între ele, dacă nu identificate. Ascensiunea la Unul este un proces de retragere în sine. Deci Plotin vorbeşte astfel despre ascensiunea sufletului la Unul: „Să fugim, deci, la Patria iubită": acesta este cel mai bun sfat. Dar ce este acest zbor? Cum să câştigăm marea deschisă? Căci Ulise este cu siguranţă o pildă pentru noi atunci când porunceşte să fugă din vrăjitoriile lui Circe sau Calypso - nemulţumit să zăbovească pentru toată plăcerea oferită ochilor lui şi pentru toată plăcerea simţului care îi va face zilele.

Patria pentru noi este **Acolo** de unde venim noi şi **Acolo** este Tatăl.

Care este, deci, cursul nostru, care este felul zborului nostru? Aceasta nu este o călătorie pentru picioare; picioarele ne aduc doar din pământ în pământ; nici nu trebuie să te gândeşti la autocar

sau la navă care să te ducă departe; Toată această ordine de lucruri trebuie să o laşi deoparte şi să refuzi să vezi: trebuie să închizi ochii şi să apelezi în schimb la o altă viziune care urmează să fie trezită în tine, o viziune, dreptul de naştere a tuturor, pe care puţini se întorc să o folosească.

Şi această viziune interioară, care este funcţionarea ei?

Proaspăt trezit, este prea slab pentru a suporta splendoarea supremă. Prin urmare, Sufletul trebuie să fie antrenat – pentru a remarca, mai întâi, toate activităţile nobile, apoi lucrările de frumuseţe produse nu prin munca artelor, ci prin virtutea oamenilor cunoscuţi pentru bunătatea lor; în cele din urmă, trebuie să cercetezi sufletele celor care au modelat aceste forme frumoase.

Dar cum să vezi într-un suflet virtuos şi să-i cunoşti frumuseţea?

Retrage-te în tine şi priveşte. Şi dacă nu te găseşti încă frumoasă, procedează ca creatorul unei statui care trebuie făcută frumoasă: el taie aici, el netezeşte acolo, el face această linie mai uşoară, pe aceasta mai pură, până când un chip drăguţ ia crescut pe lucrarea lui. Aşa faceţi şi voi; tăiaţi tot ce este exagerat, îndreptaţi tot ce este strâmb, aduceţi lumină la tot ce este înnorat, munciţi-vă să faceţi toată strălucirea frumuseţii şi nu încetaţi să vă cizelaţi statuia, până când nu va străluci din ea splendoarea dumnezeiască a virtuţii, până când veţi vedea bunătatea desăvârşită stabilită cu siguranţă în sanctuarul inoxidabil.

Când ştii că ai devenit această lucrare perfectă, când eşti adunat în tine însuţi în puritatea fiinţei tale, nu mai rămâne nimic care să zdrobească acea unitate interioară, nimic din afară să te agăţi de omul autentic, când te găseşti pe deplin fidel naturii tale esenţiale, în întregime acea Lumină adevărată care nu este măsurată de spaţiu, nu este restrânsă la nicio formă circumscrisă, ci din nou ca un lucru nemăsurabil şi nemăsurabil, ceva mai mare decât orice măsură şi mai mult decât toată cantitatea - când percepi că ai ajuns la aceasta, acum devii o viziune. Acum chemaţi-vă toată încrederea, faceţi un pas înainte - nu mai aveţi nevoie de un ghid. Strecuraţi şi vedeţi. (I.6.8-9) Sunt multe elemente familiare în acest pasaj, multe care ne amintesc de Platon: imaginea zborului, din Theaetetus, apoi, mai izbitor, ecourile discursului lui Diotima din Simpozion; numai că aici, în mod semnificativ, nu doar frumuseţea

[6] Dodds, op. cit., 130.

umană trezeşte iubirea sufletului, ci şi frumuseţea modelată de arte. Dar, în ciuda unor similarităţi, senzaţia este diferită. Accentul pus pe retragerea în sine este mult mai puternic; iar imaginea vie de a-ţi face sufletul ca un sculptor o statuie este nouă şi izbitoare. Un alt punct pe care traducerea lui MacKenna îl scoate în evidenţă cu multă pricepere şi frumuseţe este simţul realităţii şi minunării acelei Patrii de unde a venit sufletul şi unde caută să se întoarcă. „Acolo", „de unde": astfel de cuvinte bântuie proza lui Plotin.

Cum se va întoarce sufletul? Care este calea? După cum sugerează pasajul tocmai citat, va fi calea lui Platon, calea purificării, morală şi intelectuală. Dar, pentru a înţelege înţelegerea caracteristică a lui Plotin asupra ascensiunii sufletului, trebuie să vedem de ce sufletul trebuie să urce.

Sufletul a venit din Patrie, dar, mai mult decât atât, a uitat Patria. După cum am văzut, procesul emanării este o mişcare de la simplitate la multiplicitate, de la posesia certă la gândirea discursivă, în căutarea înţelegerii, purtând cu sine posibilitatea erorii. Şi pentru majoritatea sufletelor această posibilitate a devenit realitate. Plotin spune aşa: Răul care i-a depăşit îşi are sursa în voinţa de sine, în intrarea în sfera procesului şi în diferenţierea primordială cu dorinţa de auto-proprietate. Ei au conceput o plăcere în această libertate şi şi-au răsfăţat în mare măsură propria mişcare; astfel s-au grăbit pe calea greşită. . . [Asemenea suflete] nu mai discern nici divinitatea, nici propria lor natură; ignorarea rangului lor aduce autodepreciere; îşi pierd respectul, onorându-şi totul mai mult decât pe ei înşişi, toată veneraţia şi admiraţia lor este pentru străin şi, agăţându-se de aceasta, s-au destrămat, cât poate un suflet, şi scot în lumină ceea ce au părăsit... Admirarea urmăririi exterioare este o mărturisire de inferioritate... (V.1.1).

În altă parte, el vorbeşte despre sufletele căzute care devin „locuitori în Locul Neasemănării, unde, căzuţi din orice asemănare cu Divinul, zacem în întuneric şi noroi" (I.8.13). „Locul asemănării", o expresie preluată din *Omul de stat* al lui Platon (273 D), preluată mai târziu de Augustin şi lăsată moştenire Evului

Mediu ca *regio dissimilitudinis*, „ţara neasemănării", este locul sufletului căzut. Neasemănarea, diferenţa, întunecă simplitatea sufletului şi asemănarea cu divinul. „Calea" va fi, deci, recuperarea simplităţii sale, a rudeniei sale cu divinul. Aceasta va implica purificarea, atât în sensul restabilirii propriei frumuseţi, cât şi în tăierea a ceea ce a murdărit acea puritate. Sufletul trebuie să caute pentru el însuşi, pentru adevăratul său sine şi, făcând asta, caută divinul, deoarece sufletul aparţine divinului, are rudenie cu divinul. Din cauza acestei rudenţe merită urmărită căutarea şi, în mod similar, datorită acestei rudenţe, va avea succes (vezi V.1.1.).

Plotin are mai multe moduri de a pune acest lucru. Pasajul de mai sus sugerează că sufletul căzut a devenit egocentric şi totuşi s-a centrat pe un sine care nu este pur sinele său (cf. IV.8.4). În loc de posesia calmă a ceea ce este cu adevărat, sufletul cunoaşte o strângere febrilă de ceea ce poate dobândi, ceea ce estompează natura sufletului şi îl scoate din focus. Ceea ce ea înţelege ca centru al fiinţei sale nu este deloc adevăratul centru: există atunci ceea ce am putea numi o anumită ec-centricitate (în afara centrului) în sufletul căzut. Şi această excentricitate generează tensiune în suflet, o tensiune pe care o simte ca conştiinţă de sine. Plotin a fost, probabil, primul care a văzut că conştiinţa de sine, conştientizarea de sine, poate fi o piedică în calea progresului sufletului. Este o boală de care suntem conştienţi, de exemplu, remarcă el, în timp ce atunci când suntem sănătoşi, în mod normal, nu suntem conştienţi de ea (V.8.11). Din nou, dacă suntem conştienţi de faptul că citim, este un semn sigur că atenţia noastră rătăceşte. Din aceste exemple Plotin trage concluzia generală că: s-ar părea că conştiinţa tinde să zădărnicească activităţile asupra cărora este exercitată şi că, în măsura în care acestea trec neobservate, sunt mai pure şi au mai mult efect, mai multă vitalitate şi că, în consecinţă, Pro W cientul ajuns în această stare are plinătatea mai adevărată a vieţii, viaţa nu revărsată în senzaţie apropiată în sine, ci adunată (I.4.10). Conştiinţa de sine este o dovadă a dualităţii, a neasemănării în suflet: pe măsură ce sufletul se întoarce în sine, devenind mai cu adevărat ceea ce este, această conştiinţă de sine se va evapora. Acest lucru, vom vedea, este cel mai profund adevărat pentru unirea cu Unul. Pe de altă parte, capacitatea de conştiinţă de sine nu este doar o dovadă a lipsei de

simplitate, pentru că, ca conştiinţă de sine, ea oferă un mijloc prin care sufletul poate atinge un nivel de simplitate interioară care transcende conştiinţa de sine.

Tot ceea ce are conştiinţă de sine şi auto-intelecţie este derivat; se observă pe sine pentru a deveni, prin acea activitate, stăpân pe Fiinţa sa: şi dacă se studiază pe sine, aceasta nu poate însemna decât că ignoranţa este inerentă în ea şi că ea îi lipseşte prin natura sa şi se desăvârşeşte prin Intelecţie. (III.9.9) Scopul căii este de a atinge simplitatea, iar mijlocul este purificarea. Purificarea, katharsis, este o idee fundamentală şi mult dezvoltată în gândirea lui Plotin. Include, aşa cum ne-am aştepta, urmărirea virtuţilor morale. Plotin, totuşi, este nerăbdător să sublinieze modul în care urmărirea moralităţii poate împiedica de fapt ascensiunea sufletului. Căci moralitatea se preocupă de activitatea sufletului în domeniul realităţii sensibile şi poate astfel lega sufletul cu atât mai ferm de acel tărâm (V.9.5). Pentru Plotin, căutarea virtuţii este corectă numai dacă virtutea este văzută ca purificatoare; şi în acest scop el face o distincţie între virtuţile civice, care se preocupă în esenţă de conduita vieţii aici pe pământ, şi virtuţile purificatoare, care ajută sufletul să se detaşeze de lume şi să-l pregătească pentru contemplare (vezi I.2.3). Scopul purificării morale este liniştea – atunci „nu va exista nicio luptă în suflet" (I.2.5) – o linişte care va ajuta sufletul să ajungă la interior. Dar mai importantă decât purificarea morală este purificarea intelectuală. Aceasta include antrenamentul dialectic şi mental, aşa cum ne-am aştepta. Dar este cel mai bine caracterizată destul de diferit. Într-un loc, vorbind despre ascensiunea sufletului, Plotin spune: „Gândul călăuzitor este acesta: că frumuseţea percepută în lucrurile materiale este împrumutată" (V.9.2). Este suficient de real – Plotin nu are decât dispreţ faţă de cei care denoiesc cosmosul – dar este împrumutată, este împrumutată ordinii materiale, nu este inerentă în ea. Şi, pe măsură ce citim mai departe, constatăm că acest lucru este în general adevărat: frumuseţea pe care o percepem este împrumutată. Chiar şi când ajungem în domeniul Inteligenţei, în domeniul Ideii, care este „cu adevărat intelectual, înţelept fără pauză şi deci frumos în sine", trebuie să privim dincolo: „trebuie să privim încă înăuntru, dincolo

de Intelectual, care, din punctul nostru de abordare, se află în faţa Începutului Suprem, în a cărui primă, parcă, el anunţă întregul conţinut al fiinţei sale, neînchisă, în întregul său conţinut, care este expresia deja atinsă de multiplicitate" (ibid.). Această capacitate de a elibera şi de a trece dincolo, o activitate învăţată prin exerciţii la niveluri inferioare: acesta este rodul purificării intelectuale. Trouillard numeşte acest generozitate intelectuală, un dar mai rar decât generozitatea morală şi o caracterizează ca dispoziţie d'audace, de souplesse et de dépouillement noétiques. Aşa cum generozitatea morală ne eliberează de patimi, la fel şi generozitatea intelectuală ne eliberează de ceea ce este parţial şi fragmentar sau de ceea ce este împrumutat şi ne duce la adevărata sursă a întregii realităţi.

Odată, Plotin ne oferă ceea ce pare a fi un exerciţiu de dialectică intelectuală care realizează identitatea noastră cu domeniul intelectual.

Să ne facem, deci, o imagine mentală a universului nostru: fiecare membru va rămâne ceea ce este, distinct separat; totuşi totul trebuie să se formeze, pe cât posibil, o unitate completă, astfel încât orice iese la vedere, spune globul exterior al cerului, să aducă imediat cu el viziunea, pe un singur plan, a soarelui şi a tuturor stelelor cu pământ şi mare şi a tuturor vieţuitoarelor ca şi cum ar fi expuse pe un glob transparent. Aduceţi această viziune de fapt înaintea vederii voastre, astfel încât să existe în mintea voastră reprezentarea strălucitoare a unei sfere, o imagine care conţine toate lucrurile universului în mişcare sau în repaus sau (ca în realitate) unele în repaus, altele în mişcare. Ţine această sferă în faţa ta şi, din ea, imaginează-ţi alta, o sferă lipsită de mărime şi de diferenţe spaţiale: aruncă-ţi simţul înnăscut al Materiei, având grijă să nu o atenuezi doar: cheamă-L pe Dumnezeu, făuritorul sferei a cărei imagine o ţii acum, şi roagă-L să intre. Şi să vină aducând propriul Său Univers cu toţi zeii care locuiesc în el - El, care este singurul Dumnezeu şi toţi zeii, unde fiecare este totul, amestecându-se într-o unitate, distinct în puteri, dar toţi un singur dumnezeu în virtutea acelei puteri divine cu multe faţete. (V.8.9) Un astfel de exerciţiu de abstracţie şi concentrare îl putem paralel în altă parte - în Clement din Alexandria, de exemplu, şi mulţi mistici de mai târziu. La fel ca şi în cazul lor, la fel şi cu Plotin, suntem preocupaţi de un act de retragere şi concentrare care permite sufletului să experimenteze o realitate ultimă care este liberă de orice limitări. Dar am putea observa un alt lucru din acest pasaj: că purificarea este, într-un fel, dependentă de realitatea superioară. Eliminarea, negarea acestei purificări nu afectează intrarea noastră în tărâmul Inteligenţei; mai degrabă dezvăluie că sufletul aparţine cu adevărat acelui tărâm. Realitatea celor mai înalte, a celui mai interior, este cea care face posibilă intrarea noastră acolo – iar purificarea este semnul că acest lucru are loc. Puri W cation, deci, restaurează sufletul în sine, realizează în el tărâmul Formelor, tărâmul nous, Inteligenţa. În acest tărâm,

[9] Op. cit., 138.

sufletul trece dincolo de cunoaşterea discursivă la o cunoaştere mai imediată, mai intuitivă. Aici mintea „gândeşte realitatea" (V.5.1); există unitate între cunoscător şi cunoscut; cunoaşterea aici este o formă de posesie, este sigură, infailibilă. „Ceea ce caută raţionanţii, înţelepţii susţin: înţelepciunea, într-un cuvânt, este o condiţie într-un lucru care posedă odihnă" (IV.4.12).

Aici este cuprins tot ceea ce este nemuritor: nimic aici decât este Mintea Divină; totul este Dumnezeu, acesta este locul fiecărui suflet. Aici este odihna neîntreruptă. . . Tot conţinutul său, aşadar, este perfect, pentru că el însuşi să fie perfect în întregime, deoarece nu deţine nimic mai puţin decât divin, nimic care este mai puţin decât intelectual.

10 See Trouillard, 54 ff.

Cunoaşterea sa nu este prin căutare, ci prin posesie, binecuvântarea ei inerentă, nu dobândită... Principiul-Intelectual este totul şi, prin urmare, întregul său conţinut este prezent simultan în acea identitate: aceasta este fiinţă pură în actualitatea eternă... (V.1.4) Şi totuşi acest tărâm nu este suprem; aici nu este sfârşitul căutării sufletului. Căci, aici, există încă dualitate: dincolo, există Unul. Pusă aşa, este o proiecţie raţională; totul trebuie să provină din ceea ce este simplu, iar tărâmul nous, deşi mai unificat decât orice altceva am cunoscut, nu este simplitatea pură. Dar, pentru Plotinus, acesta nu este pur şi simplu un postulat raţional: tărâmul nous punctează dincolo de el însuşi şi, acolo unde indică, putem urma. Ea arată dincolo de sine: şi frumuseţea ei, deşi posesă şi inerentă, este împrumutată: Fiecare dintre aceste Fiinţe există pentru ea însăşi, dar devine obiect al dorinţei prin culoarea aruncată asupra ei din Binele, sursa acelor haruri şi a iubirii pe care le evocă. Sufletul care scoate acel flux din divin este agitat; apucat de o pasiune bacchică, instigat de aceste instigatoare, devine Iubire. Înainte de aceasta, nici măcar Principiul-Intelectual, cu toată frumuseţea lui, nu a stârnit sufletul; pentru că acea frumuseţe este moartă până când ia lumina Binelui, iar sufletul stă în sus, rece faţă de toţi, neînsufleţit chiar şi de Principiul Intelectual acolo înaintea lui. Dar când intră în ea o strălucire de la divin, ea adună putere, se trezeşte, îşi întinde aripi adevărate şi, oricât de îndemnat de mediul său mai apropiat, îşi grăbeşte drumul plutitor în altă parte, spre ceva mai mare pentru amintirea sa: atâta timp cât există ceva mai înalt decât aproapele, însăşi natura ei îl poartă în sus, ridicat de dătătorul acelei iubiri. Dincolo de Principiul Intelectual trece, dar dincolo de Bine nu poate, căci nimic nu stă mai presus de Acela. Lăsaţi-l să rămână în Principiul-Intelectual şi vede frumosul şi augustul, dar nu are acolo tot ce a căutat; chipul pe care îl vede este frumos fără îndoială, dar nu are puterea de a-şi ţine privirea, deoarece lipseşte graţia strălucitoare care este înflorirea frumuseţii. (VI.7.22) Tărâmul Inteligenţei arată dincolo de ea însăşi: şi sufletul poate să urmeze acolo unde se îndreaptă. Cum? Nu mai poate face nimic: purificarea a făcut-o destul de transparentă: este în întregime diafană, în întregime pură, a devenit ceea ce este: Inteligenţa („fiecare suntem lumea

inteligibilă": III.4.3). „Numai printr-un salt putem ajunge la acesta..." (V.5.8). Dar nu este un salt pe care îl facem; mai degrabă suntem măturaţi de pe picioare, ca să spunem aşa.

Cunoaşterea Binelui sau contactul cu el este extrem de importantă: aceasta – citim – este marea învăţare, învăţarea pe care trebuie să o înţelegem, nu a privi spre el, ci a dobândi, mai întâi, o anumită cunoaştere a lui. Ajungem la această învăţare prin analogii, prin abstracţii, prin înţelegerea noastră a subsecvenţilor ei, a tot ceea ce este derivat din Bine, prin paşii ascendenţi către el. Purificarea are Bunul ca scop; deci virtuţile, toată ordonarea corectă, ascensiunea în interiorul intelectualului, aşezarea în ele, banchetul asupra divinului - prin aceste metode cineva devine, pentru sine şi pentru toate celelalte, deodată văzut şi văzător; identic cu Fiinţa şi Principiul-Intelectual şi întregul tot viu, nu mai vedem Supremul ca pe un exterior; suntem aproape acum, următorul este Acela şi este aproape, strălucitor deasupra Intelectualului.

Aici, trebuie să lăsăm deoparte toată învăţătura; disciplinat la acest pas, stabilit în frumuseţe, căutătorul păstrează în continuare toată cunoaşterea pământului pe care se sprijină, dar, brusc, măturat dincolo de toate de însăşi creasta valului Intelectului care se ridică dedesubt, este ridicat şi vede, fără să ştie cum; vederea inundă ochii cu lumină, dar nu este o lumină care arată un alt obiect, lumina însăşi este viziunea. Nu mai există lucru văzut şi lumină care să-l arate, nu mai există Intelect şi obiect al Intelecţiei; aceasta este însăşi strălucirea care a creat atât Intelectul, cât şi obiectul Intelectual pentru uzul ulterior şi le-a permis să ocupe mintea celui care caută. Cu aceasta el însuşi devine identic, cu acea strălucire al cărei act este de a naşte Principiul-Intelectual... (VI.7.36) Din nou notăm cuvântul exaiphnes, brusc. Dintr-o dată sufletul este scos din sine în unire. Nu este ceva ce sufletul poate realiza, ci ceva care vine peste el. Trebuie totuşi să fim atenţi să nu presupunem că Unul în vreun fel activ atrage sufletul la sine în extaz. Plotin consideră de la sine înţeles că Unul nu are cunoaştere

13 See Trouillard, 98 ff.

sau conştientizare a nimic de sub el însuşi (VI.7.37.1 şi urm.) şi neagă că Unul este chiar conştient de sine în orice fel pe care îl putem recunoaşte: „nimic găsit în altă parte nu poate fi găsit acolo; chiar şi Fiinţa nu poate fi acolo. Nici prin urmare nu are inteligenţă…" (VI.7.41). Ceea ce insistă Plotin este că pentru suflet există, în unire cu Unul, extaz, extaz autentic, în sensul ieşirii din sine, sortie de soi. Strict vorbind, în această ascensiune, sufletul nu devine nous, nici nous nu devine Unul: trece din sine în celălalt? Asemenea experienţe de extaz sau răpire Plotin însuşi le cunoştea, după cum remarcă într-o ocazie: De multe ori s-a întâmplat: ridicat din corp în mine însumi; devenind exterior tuturor celorlalte lucruri şi centrat pe sine; privind o frumuseţe minunată; apoi, mai mult ca oricând, asigurat de comunitatea cu cea mai înaltă ordine; promulgarea celei mai nobile vieţi, dobândirea identităţii cu divinul; staţionarea în ea prin atingerea acelei activităţi, poziţionată deasupra a ceea ce în interiorul Intelectualului este mai puţin decât Supremul: totuşi, vine momentul coborârii de la inteligenţă la raţionament… (IV.8.1) Un moment trecător de răpire. Porfirie, în Viaţa sa, ne spune că de patru ori Plotin a fost prins de Cel în vremea când l-a cunoscut şi odată el însuşi a cunoscut această stare. El dă impresia că este un fenomen rar şi trecător. Aşa se presupune că este, ca experienţă, dar ne putem întreba dacă acesta este un mod adecvat de a o înţelege. După cum am văzut, conştiinţa de sine este o dovadă a dualităţii în suflet; nu ar trebui să ne aşteptăm să o găsim în sufletul care este una cu Unul. Nici nous: Plotin însuşi contravine obiecţiilor celor care nu pot accepta ideea că în unirea cu Unul trecem dincolo de conştiinţa de sine.

Totuşi, ni se va spune că nu se poate fi în frumuseţe şi totuşi să nu o vezi. Dimpotrivă: a vedea divinul ca pe ceva exterior înseamnă a fi în afara lui; a deveni unul cu el înseamnă a fi cel mai cu adevărat în frumuseţe: întrucât vederea are de-a face cu exteriorul, nu poate exista viziune decât în sensul identificării cu obiectul. Acesta este motivul pentru care în acea altă sferă, unde suntem cel mai adânc

în cunoaşterea prin inteligenţă, nu suntem conştienţi de nimic... (V.8.11) Şi din moment ce trecem dincolo de conştiinţa de sine, nu putem spune că atunci când experienţa a trecut, starea de unire cu divinul a dispărut. S-ar părea într-adevăr din diferite pasaje din Plotin că ar trebui să vorbim mai degrabă de o stare de unire cu Unul. Deci, de exemplu, el vorbeşte despre suflet ca ţinând centrul fiinţei sale la Unul, care este centrul său: În starea noastră actuală - o parte a fiinţei noastre îngreunate de corp, aşa cum s-ar putea avea picioarele sub apă cu restul neatins - ne ţinem în sus de acea parte intactă şi, prin aceasta, ne ţinem prin propriul nostru centru de centrul tuturor centrelor, la fel cum centrele marilor cercuri ale unei sfere coincid cu cele ale sferei căreia îi aparţin toate. Astfel suntem în siguranţă.

Dacă aceste cercuri ar fi materiale şi nu spirituale, legătura cu centrele ar fi locală; ele s-ar afla în jurul lui unde se afla într-un punct îndepărtat: întrucât sufletele sunt ale Intelectualului, iar Supremul încă mai înalt, înţelegem că contactul este altfel asigurat, adică prin acele puteri care leagă agentul intelectual cu obiectul intelectual; într-adevăr, sufletul este mai aproape de Suprem decât Intelectul de obiectul său - aşa este asemănarea, identitatea şi legătura sigură a rudei sale. Masa materială nu se poate amesteca în altă masă materială: fiinţele necorporale nu se află sub această limitare corporală; separarea lor este numai cea a alterităţii, a diferenţierii; în absenţa alterităţii, fiecare, încetând să se distingă de ceilalţi, le este imediat prezent.

Astfel, **Supremul**, ca neconţinând nicio alteritate, este prezent la noi... (VI.9.8) Extazul este ceea ce se întâmplă atunci când sufletul este copleşit de realitatea unirii sale cu Unul. Ca experienţă, este ineficientă, pentru că, întrucât Unul este dincolo de cunoaştere, orice contact cu Unul este dincolo de povestire. După cum spune Plotin însuşi: „sursa principală a dificultăţii este că conştientizarea acestui Principiu nu vine nici prin cunoaştere, nici prin **Înţelegerea** care descoperă fiinţele intelectuale, ci printr-o prezenţă care depăşeşte orice cunoaştere" (VI.9.4). **Parusia** — prezenţă — acesta este un mod în care Plotin va vorbi despre

13 See Trouillard, 98 ff.

conştientizarea Unului în unire; altul este înduioşător, **synaphe**. Dar niciun cuvânt nu este satisfăcător: Plotin este foarte clar în ceea ce priveşte durerea neînţelegerii şi, în consecinţă, teroarea pe care o simte sufletul când ajunge în acest necunoscut: Sufletul sau mintea care se îndreaptă către fără formă se găseşte incompetent să înţeleagă acolo unde nimic nu-l delimitează sau să facă impresie acolo unde realitatea care afectează este diferită; de teamă pură de a se ţine de nimic, scapă. Starea este dureroasă; adesea caută alinare retrăgându-se din toată această vagitate în regiunea simţurilor, acolo pentru a se odihni ca pe un teren solid, la fel cum priveliştea tulburată de minut se odihneşte cu plăcere pe îndrăzneţul... Sufletul trebuie să vadă în felul său; aceasta este prin coalescenţă, unificare; dar căutând astfel să cunoască Unitatea, chiar acea unificare îl împiedică să recunoască faptul că a găsit-o; nu se poate distinge de obiectul acestei intuiţii. Cu toate acestea, aceasta este singura noastră resursă dacă filosofia noastră este să ne dea cunoştinţele despre Unul... (VI.9.3) Aceasta este adevărata întoarcere la casă; sufletul a ajuns în sfârşit la Patrie. Şi totuşi sufletul a devenit atât de ciudat pentru sine, încât ceea ce ar trebui să fie firesc pentru suflet este ciudat şi minunat. Ciudăţenia este de aşa natură încât este plină de teroare şi disperare şi tânjeşte să se întoarcă în acel ţinut al Neasemănării unde, în felul ei confuz, se simte „ca acasă". Totuşi, pe măsură ce sufletul în extaz iese din sine, îşi găseşte adevăratul sine. Se întâlneşte cu inima întregii realităţi.

Omul format prin această amestecare cu Supremul trebuie – dacă îşi aminteşte doar – să-şi poarte imaginea imprimată asupra lui: el a devenit Unitatea, nimic în el sau fără a induce vreo diversitate; nicio mişcare acum, nicio pasiune, nicio dorinţă cu privirea, odată ce această ascensiune este realizată; raţionamentul este în amânare şi toată înţelegerea şi chiar, ca să îndrăznesc cuvântul, chiar eul: prins, umplut de Dumnezeu, el a atins în perfectă linişte izolarea; toată fiinţa liniştită, nu se întoarce nici în această parte, nici în alta, nici măcar înăuntru în sine; odihnindu-se complet a devenit foarte odihnit. El nu mai aparţine ordinului frumosului; a depăşit până şi corul virtuţilor; el este ca unul care, după ce a pătruns în sanctuarul interior, lasă în urmă imaginile templului - deşi acestea devin din nou primele obiecte de privinţă atunci când părăseşte sfintele; căci acolo conversaţia lui nu a fost cu imaginea, nu cu urme, ci cu însuşi Adevărul, în vederea căruia toate celelalte nu au decât o preocupare secundară.

Acolo, într-adevăr, abia era viziune, cu excepţia unui mod necunoscut; a fost o ieşire din sine, o simplificare, o renunţare, o întindere către contact şi, în acelaşi timp, o odihnă, o meditaţie spre adaptare. Aceasta este singura vedere a ceea ce se află în interiorul sfintelor: a privi altfel înseamnă a eşua...

Nu este în natura sufletului să atingă absolutul; coborârea cea mai de jos este în rău şi, până acum, în nefiinţă; dar a nu rosti nimic, niciodată. Când sufletul începe din nou să se înmulţească, nu ajunge la ceva străin, ci la sine; astfel desprins, nu este în nimic altceva decât în sine; auto-adunat nu mai este în ordinea fiinţei; este în Suprem.

Există astfel o conversaţie în virtutea căreia omul esenţial depăşeşte Fiinţa, devine identic cu Transcendentul Fiinţei. Sinele astfel înălţat, suntem în asemănarea Supremului: dacă din acel Sine înălţat trecem şi mai sus – imagine la arhetip – am câştigat Termenul întregii călătorii noastre. Căzuţi din nou, trezim virtutea din interior până ne cunoaştem din nou în ordine; încă o dată suntem uşuraţi de povara şi ne îndreptăm prin virtute către Principiul-Intelectual şi prin Înţelepciunea în Acela către Suprem.

Aceasta este viaţa zeilor şi a celor asemănaţi cu dumnezeii şi

binecuvântaţi între oameni, eliberarea de străinul care ne ascultă aici, o viaţă care nu-şi face plăcere în lucrurile pământului, un zbor al singurului către Singur. (VI.9.11) „Zborul singurului către Singur": însăşi familiaritatea acestei fraze este o măsură a influenţei lui Plotin. De asemenea, consacră esenţa căutării mistice aşa cum o vede el: un drum solitar care duce la Unul, suveran în transcendenţă solitară. Cel care nu are grijă de sufletul care îl caută; nici sufletul nu are mai mult decât o preocupare trecătoare pentru alţii angajaţi în aceeaşi căutare: nu are însoţitori. Solitaritate, izolare; implicaţiile acestui lucru subminează orice posibilitate a unei doctrine a harului – Cel nu este conştient de cei care o caută şi, prin urmare, nu se poate întoarce către ei – sau orice înţelegere pozitivă a co-erenţei omului cu omul. Aceste limitări, aşa cum vom începe acum să vedem, dezvăluie o opoziţie radicală între viziunea platoniciană şi teologia mistică creştină.

IV Origen

Cu Origen începem să discutăm despre teologia mistică specifică creştină. Până acum am discutat despre fundalul platonic al unei astfel de teologii şi, făcând asta, putem părea că am prejudecat problema dacă teologia mistică creştină are, de fapt, un fundal platonic. Totuşi, ideea că teologia mistică creştină nu este altceva decât platonism este o acuzaţie adesea făcută şi nu ne vom avansa în înţelegerea acestei probleme ignorând-o. Chiar şi fără a discuta despre Părinţi, am văzut că acest „fond platonic" este complicat. Nu este Platon pur. Ceea ce am găsit la Filon şi Plotin are alte datorii filozofice decât cele faţă de Platon. Platonismul mijlociu, al cărui exemplu este Filon, după cum am văzut, poate fi privit ca un exemplu, şi neoplatonismul sunt datori lui Aristotel şi stoicilor pentru unele dintre accentuările lor. Dar nu întâmplător sunt numiţi „platonişti": Platon este maestrul lor recunoscut.

Influenţa platonismului de mijloc asupra Părinţilor este poate mai considerabilă decât ar părea probabil la prima vedere. Platon şi Plotin sunt în esenţă interesanţi de dragul lor: amândoi au fost mari filozofi. Philo nu a fost, nici restul aşa-numiţilor platonicişti de mijloc. Mai degrabă, găsim cu ei un fel de „înţelepciune acceptată", un mod de a privi lucrurile care era obişnuit în perioada patristică timpurie şi, tocmai din acest motiv, era influent în Părinţi. Cum a funcţionat această influenţă, vom vedea în cele ce urmează.

Dar chiar înainte de a veni la Părinţi, am văzut ceva mai mult decât înţelepciunea filozofiei păgâne: cu Philo găsim influenţa Dumnezeului Vechiului Testament, a unui Dumnezeu care a creat omul şi are grijă de el, ales Israelul să fie poporul Său şi a revelat.

El Însuşi în relaţiile Sale cu ei. Preocuparea lui Philo este de a arăta că filosofia păgână nu ar putea descoperi nimic deja, pentru evreu, o chestiune de revelaţie – şi revelaţia lui Dumnezeu, în plus, nu doar a divinului. Această componentă capătă o importanţă şi mai mare în Părinţii Creştini. Oricare ar fi influenţa platonismului, ei erau preocupaţi de Dumnezeu şi nu de divin. Ideea lui Filon despre un Dumnezeu care vorbeşte, care Se declară, primeşte o margine mai ascuţită şi mai imediată atunci când, împreună cu Părinţii, El devine Dumnezeu care vorbeşte şi Se declară în viaţa, moartea şi învierea Sa din Nazaret. A-L cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă a accepta acea revelaţie, a participa la comunicarea de Sine a lui Dumnezeu astfel făcută cunoscută. Aşadar, pentru majoritatea Părinţilor (cu doar rare excepţii) „viaţa mistică" este înflorirea supremă a vieţii botezului, viaţa pe care o primim atunci când împărtăşim la moartea lui Hristos şi la viaţa înviată prin botezul în apă şi în Duhul Sfânt.

Când începem să examinăm înţelegerea lui Origen cu privire la ascensiunea sufletului la Dumnezeu, acesta este primul punct care apare: ascensiunea începe, sau este posibilă, prin ceea ce Dumnezeu a făcut pentru noi în Hristos şi a făcut efectiv în noi prin botez. Viaţa mistică este realizarea, realizarea, unirea lui Hristos cu sufletul efectuat în botez şi este o comuniune, un dialog între Hristos şi suflet. Deşi acest lucru este adesea exprimat în limbajul extras din Platon, atunci când este folosit un astfel de limbaj (cum este în Origen), ceea ce înseamnă aceste concepte cu sunet platonic este foarte diferit de ceea ce au vrut Platon sau Plotin. Origen vorbeşte despre viaţa creştinului botezat în cadrul Bisericii; Platon şi Plotin despre căutarea adevărului suprem de către o elită intelectuală, fie în compania altor suflete asemănătoare, fie ca „singurul faţă de Singur".

Origen era profund îndatorat platonismului. După cum vom vedea, teologia sa este pătrunsă în întregime de moduri de gândire platonice. Dar atitudinea lui faţă de filozofie nu este deloc simplă. A studiat sub filozoful Ammonius Saccas, care a fost şi maestrul lui Plotin, dar a studiat creştinismul. Nu a fost un convertit de la filozofie precum Iustin Martir sau Clement din Alexandria şi nu a avut nicio atitudine primitoare a acestora faţă de filozofie, care, pentru el, a fost pur şi simplu un studiu util pentru teologul creştin ca pregătire în dialectică şi ceva pe care îl justifică prin exemplul

„răfuirii egiptenilor" de către israeliţi la Exod. Potrivit unui elev al lui Origen, Grigore Thaumaturgul, acesta a fost marele dar al lui Origen; capacitatea lui de a pune înţelepciunea în slujba Domnului unic oriunde ar putea fi găsită: „Acest dar cel mai mare l-a primit prietenul nostru de la Dumnezeu, această porţiune bună din cer, pentru a fi interpretul cuvintelor lui Dumnezeu către oameni, pentru a înţelege lucrurile lui Dumnezeu ca fiind cuvintele lui Dumnezeu şi pentru a le prezenta oamenilor aşa cum le aud oamenii." Prin urmare, nu era nimic de nespus pentru noi, căci nu era nimic inaccesibil. Am avut privilegiul să învăţăm fiecare cuvânt, barbar sau elen, mistic sau publicat, divin sau uman, străbătându-le pe toate cu cea mai deplină libertate şi explorându-le, purtându-ne de la toate şi bucurându-ne de bogăţiile sufletului. . . Într-un cuvânt, acesta a fost într-adevăr Paradisul nostru, imitând acel mare Paradis al lui Dumnezeu, în care nu trebuia să lucrăm pământul de dedesubt, să nu slujim trupului şi să ne îngrozim, ci doar să creştem dobândirile sufletului nostru, ca nişte plante frumoase care se înrădăcinează, sau mai degrabă sunt înrădăcinate în noi de Cauza tuturor.

Dar **adevărata preocupare** a lui Origen a fost interpretarea Scripturii. Acesta a fost depozitarul întregii înţelepciuni şi al întregului adevăr şi, după cum vom vedea, interpretarea Scripturii se află chiar în inima teologiei sale mistice. A fost cu siguranţă inima operei vieţii sale: majoritatea scrierilor sale constau în expunerea Scripturii.

Prin urmare, în calitate de interpret al Bibliei, Origen şi-a exercitat cea mai mare influenţă asupra teologilor de mai târziu; aici a existat o bogăţie de reflecţie asupra Scripturii care nu putea fi ignorată şi, ca fundament al teologiei sale mistice, trebuia să fie profund omniprezentă în influenţa sa. Pentru el *Cântarea Cântărilor* a fost cartea despre culmea vieţii mistice, unirea sufletului cu Dumnezeu. Această judecată Origen a lăsat-o moştenire teologiei ulterioare, împreună cu multe dintre temele pe care le trasează în interpretarea sa a *Cântecului*, în special, ideea celor trei etape ale vieţii mistice - cele trei moduri numite mai târziu purificator, iluminator şi unitiv - şi noţiunea simţurilor spirituale ale sufletului.

Să începem prin a ne uita la modul în care a folosit **Cântarea Cântărilor**. Comentariul lui Origen şi omiliile la cântec nu sunt cele mai vechi exemple ale genului; există un comentariu, care există doar în traducere, al lui Hippolit şi nu există nicio îndoială că Origen a folosit această lucrare anterioară. Cu toate acestea, în comentariul lui Hippolitus găsim dominantă o interpretare ecleziologică; adică relaţia dintre Mire şi Mireasă este interpretată ca referindu-se la relaţia dintre Hristos şi Biserică. Fundalul este probabil interpretarea rabinică, care a văzut **Cântarea** ca exprimând relaţia dintre Dumnezeu şi Israel. Interpretarea în termeni ai lui Hristos şi a sufletului individual apare doar ocazional la Hippolit. Odată cu Origen, relaţia sufletului cu Hristos (nu că aceasta este izolată de tema relaţiei Bisericii cu Hristos) devine mai proeminentă: există o interpretare mistică, precum şi una eclesiologică.

Cum justifică Origen această utilizare a *Cântării Cântărilor*? În Vechiul Testament există, spune el la începutul primei Omilii despre Cântare, şapte cântări, iar *Cântarea Cântărilor* este a şaptea şi cea mai sublimă. Înainte de a putea cânta acest cântec, trebuie să fi progresat prin cântarea celorlalţi şase. Origen vorbeşte despre progresul prin cele şase cântece până la *Cântarea Cântărilor* însuşi astfel: Trebuie să ieşi din Egipt şi, când ţara Egiptului se află în spatele tău, trebuie să treci Marea Roşie dacă vrei să cânţi primul cânt, spunând: *Să-i cântăm Domnului, căci El este slăvit mărit* [Cântarea lui Moise: Exod. 15]. Dar, deşi aţi rostit acest prim cântec, sunteţi încă departe de *Cântarea Cântărilor*. Urmăriţi-vă călătoria spirituală prin pustie până când veţi ajunge la fântâna pe care au săpat-o regii, ca să cântaţi acolo al doilea cântec [Numeri 21:17-20]. După aceea, vino la pragul pământului sfânt, ca, stând pe malul Iordanului, să cânţi un alt cânt al lui Moise, zicând: *Ascultă, cerule, şi voi vorbi şi pământul să asculte cuvintele*.

A gurii mele [Deut. 32]. Din nou, trebuie să lupţi sub Iosua şi să stăpâneşti ţara sfântă ca moştenire; şi o albină trebuie să profeţească pentru tine şi să te judece – Debora, înţelegi, înseamnă „albină" – ca să poţi lua şi pe buze acel cântec, care se găseşte în Cartea Judecătorilor [Judecători 5: Cântarea Deborei]. Suie-te de aici în Cartea Regilor şi vino la cântarea lui David, când a fugit din

mâna tuturor vrăjmaşilor săi şi din mâna lui Saul şi a zis: „Domnul este aşezarea mea şi puterea mea, adăpostul meu şi mântuitorul meu [2 Sam. 22:2-sfârşit: Cântarea lui David]. Trebuie să mergi mai departe lângă Isaia, ca împreună cu el să spui: Îi voi cânta Preaiubitului cântarea viei mele [Isa. 5]. Şi după ce ai trecut prin toate cântările, atunci porneşte-ţi drumul spre înălţimi mai mari, astfel încât, ca un suflet frumos cu soţia ei, să poţi cânta şi tu acest Cântec al Cântărilor. (Hom. I. i : GCS, 27 f) Nu este necesar să scoatem aici înţelesul lui Origen în niciun detaliu; Va fi suficient să notăm trei puncte: mai întâi, ascensiunea sufletului la Dumnezeu începe cu „ieşirea ei din Egipt şi trecerea Mării Roşii", adică cu convertirea şi botezul ei. Căci, aşa cum am menţionat deja, ascensiunea mistică pentru Origen începe în botez şi este o adâncire şi o realizare a harului botezului. În al doilea rând, calea sufletului este prin deşerturi şi bătălii, în timp ce sufletul îşi găseşte hrana în fântâni. Şi în toate acestea sufletul descoperă că Dumnezeu este puternic şi o aduce la biruinţă prin harul Său. Ariditatea, lupta morală, mângâieri: toate acestea sunt suficient de familiare în viaţa spirituală, precum şi biruinţa prin harul lui Dumnezeu – deşi nu în afară de efortul uman. Aşa este modul în care Origen vede. În absenţa oricărui comentariu specific al lui Origen, cred că ar fi periculos să dezvolt o relatare detaliată a ascensiunii sufletului către Dumnezeu din acest pasaj. (În prologul la Comentariu, Origen sugerează o abordare similară cu o listă uşor diferită de cântece.) Şi, în al treilea rând, reţineţi cântecele în sine. În fiecare etapă a vieţii creştine sufletul cântă: este plin de bucurie. Aceasta este caracteristică spiritualităţii lui Origen, care nu ştie nimic despre norul, noaptea întunecată, găsită în misticismul altora. Al lui este un misticism al luminii. Este optimist – deşi echilibrat de o recunoaştere profundă a necesităţii harului. Cântecul Cântărilor este cântecul, apoi, cântecul vesel, al culmei vieţii spirituale. După cum spune Origen în Comentariul său: Sufletul nu este făcut una cu Cuvântul lui Dumnezeu şi s-a unit cu El până când toată iarna tulburărilor ei personale şi furtuna viciilor ei nu a trecut, astfel încât ea să nu mai oscileze şi să fie purtată de orice fel de doctrină. Aşadar, când toate aceste lucruri au ieşit din suflet şi furtuna dorinţelor a fugit din ea, atunci florile virtuţilor pot începe să înflorească în ea... Atunci va auzi şi

ea „glasul turturelui", care denotă cu siguranţă acea înţelepciune pe care ispravnicul Cuvântului o vorbeşte între cei desăvârşiţi, care este înţelepciunea mea adâncă a lui Dumnezeu ascunsă. (Com. despre Cântarea III (IV). 14: GCS 224) Acesta este un mod în care Origen ajunge la înţelegerea lui despre Cântarea Cântărilor ca fiind despre conversaţia intimă a sufletului cu Dumnezeu la vârful vieţii spirituale. Din câte ştiu, o astfel de justificare este specifică lui Origen. Totuşi, tot în Comentariu, el sugerează o altă modalitate de a ajunge la această înţelegere a Cântării, care este mai importantă, atât ca stabilirea unui mod de a mapa ascensiunea sufletului către Dumnezeu pentru misticii de mai târziu, cât şi ca oferirea comentariilor la Cântarea Cântărilor într-un context mai specific.

În **Prologul la Comentariu**, Origen remarcă faptul că filozofii îşi împart subiectul în trei categorii: etică, fizică şi enoptică. (*Enoptica* înseamnă, aproximativ, metafizică). Originea unei astfel de diviziuni este stoică, deşi Origen se referă de fapt la tipul de diviziune găsit în rândul platonicienilor de mijloc. El explică: Acest studiu se numeşte moral (*ethike*) care inculcă un mod de viaţă convenabil şi oferă o bază în obiceiuri care înclină spre virtute. Studiul numit natural (*physike*) este acela în care este considerată natura fiecărui lucru; pentru ca în viaţă să nu se facă nimic care să fie contrar naturii, ci totul este atribuit utilizărilor pentru care Creatorul l-a creat. Studiul numit inspectiv (*enoptike*) este acela prin care trecem dincolo de lucrurile văzute şi contemplăm oarecum din lucrurile divine şi cereşti, privindu-le doar cu mintea, pentru că ele sunt dincolo de raza vederii trupeşti. (GCS, 75) Origen continuă apoi să aplice această distincţie celor trei cărţi protocanonice ale Înţelepciunii atribuite lui Solomon: Proverbe, Eclesiastul şi Cântarea Cântărilor.

Dorind deci să deosebească unele de altele aceste trei ramuri ale învăţăturii, pe care le-am numit general acum, adică morala,

naturala şi inspectivă, şi să diferenţieze între ele, Solomon le-a publicat în trei cărţi, aranjate în ordinea lor. Mai întâi, în Proverbe, el a predat ştiinţa morală, punând reguli de viaţă sub forma unor maxime scurte şi concise, aşa cum se cuvine. În al doilea rând, a acoperit ştiinţa cunoscută ca naturală în Eclesiastul. Aici, discutând pe larg despre lucrurile naturii şi distingând cele inutile şi zadarnice de cele utile şi esenţiale, el ne sfătuieşte să părăsim deşertăciunea şi să cultivăm lucrurile utile şi drepte. Ştiinţa inspectivă, de asemenea, a propus-o în această mică carte pe care o avem acum în mână, adică Cântarea Cântărilor. Aici el insuflă în suflet dragostea pentru lucrurile divine şi cereşti, folosind în acest scop figura Mirelui şi ne învaţă că comuniunea cu Dumnezeu trebuie atinsă pe căile caritătii şi ale iubirii. (GCS, 76) Deci avem etica atribuită Proverbelor, fizica atribuită lui Eclesiast şi enoptica atribuită Cântecului. Există trei etape prin care sufletul trebuie să treacă progresiv: în primul rând, învăţarea virtuţii (ethike), apoi, adoptarea unei atitudini corecte faţă de lucrurile naturale (physike), apoi urcarea la contemplarea lui Dumnezeu (enoptike). Că Origen înseamnă o progresie este clar când spune, de exemplu: „Atunci, dacă un om şi-a încheiat cursul în primul subiect, aşa cum este predat în Proverbe, modificându-şi comportamentul şi ţinând poruncile, iar după aceea, după ce a văzut cât de goală este lumea şi şi-a dat seama de fragilitatea lucrurilor trecătoare, a ajuns să renunţe la lume şi la tot ce este în ea, va continua din acel punct să contemple şi să dorească «ceea ce sunt» eterne, care nu sunt «veşnice». Pentru a ajunge la acestea însă, avem nevoie de mila lui Dumnezeu; pentru ca, după ce am văzut frumuseţea Cuvântului lui Dumnezeu, să fim aprinşi de o iubire mântuitoare pentru El şi El Însuşi să se învrednicească să iubească sufletul, ale cărui doruri pentru Sine le-a perceput." (GCS, 79) ideea succesivităţii etapelor. De exemplu, vorbind despre Isus ca trecând înaintea noastră prin aceste etape, el spune: „Ar trebui să vorbim mai întâi despre El ca pe un începător în Proverbe; apoi ca înaintând în Eclesiastul; şi în sfârşit ca mai perfect în Cântarea Cântărilor." Avem aici în mod clar începutul ideii celor trei căi ale vieţii mistice şi, foarte aproape, limbajul familiar de mai târziu al modului de purificare (ethike a lui Origen), al modului de iluminare (physike) şi al modului de unire (enoptike).

Avem, deci, o diviziune triplă a ascensiunii sufletului. În primul rând, etica se preocupă de formarea virtuţilor. Nu sunt multe de comentat despre aceasta, parţial pentru că Origen este aici foarte platonician şi nu spune nimic pe care să nu am întâlnit deja, dar parţial şi pentru că Origen însuşi nu se opreşte prea mult asupra acestui lucru. După cum remarcă Marguerite Harl, „Origen este un optimist pentru care lupta împotriva pasiunilor este o etapă preliminară în dezvoltarea interioară a cuiva, care trebuie trecută rapid".

Despre contemplaţia naturală trebuie să mai spunem puţin. Din pasajele deja remarcate, este clar că pentru Origen aceasta înseamnă, practic, nu contemplarea minunăţiei lui Dumnezeu în creaţie, ci o percepţie a trecătoarei lumii şi o dorinţă de a trece dincolo de ea. Cu toate acestea, uneori găsim o înţelegere mai pozitivă a *physike*: „Întrucât, deci, este imposibil pentru un om care trăieşte în trup să cunoască ceva despre lucruri ascunse şi invizibile, dacă nu a înţeles vreo imagine şi asemănare cu acestea printre lucrurile vizibile, cred că Acela care a făcut toate lucrurile în înţelepciune a creat astfel toate speciile de lucruri vizibile de pe pământ, încât a pus în ele o învăţătură şi cunoaştere a lucrurilor invizibile şi cereşti, prin care mintea omenească să poată căuta şi să înţeleagă lucrurile spirituale; pentru ca, învăţat de înţelepciunea lui Dumnezeu, să spună: *Lucrurile care sunt ascunse şi care sunt vădite le-am învăţat.* (Com. asupra Cântecului III. 12: GCS, 209 f.) Această înţelegere pozitivă a contemplaţiei naturale este mai dezvoltată în Comentariul la Ioan, unde Origen discută ideea că există *logoi*, principii, implantate în ordinea creată, care pot conduce omul la o concepţie a înţelepciunii eterne a lui Dumnezeu: „dacă cineva este capabil să conceapă prin gândire o existenţă necorporală, formată din tot felul de idei, care îmbrăţişează principiile universului, o existenţă vie şi parcă însufleţită, va cunoaşte Înţelepciunea lui Dumnezeu care este mai presus de orice făptură şi care spune cu adevărat despre Sine: *Dumnezeu m-a creat ca început al căilor Sale pentru lucrările Sale.* (Com. despre Ioan I. xxxiv: GCS, 43) Atât pentru primele două

moduri. Înţelegerea lui Origen asupra eticii şi contemplaţiei naturale este profund platoniciană: scopul acestor două moduri este de a supune trupul sufletului şi apoi de a elibera sufletul de trup. Numai când este eliberat de trup, sufletul poate intra pe calea *enoptikei*, contemplarea lui Dumnezeu Însuşi, şi pe această cale sufletul trece dincolo de ceea ce poate realiza prin propriile eforturi: nu poate trece decât pe această cale, caracterizată de iubire, prin încrederea în mila lui Dumnezeu. Acest lucru este afirmat în mod explicit în Comentariul la Cântarea Cântărilor când, discutând referirea la „amiază" din Cânt, Origen remarcă: „În ceea ce priveşte timpul viziunii, deci, el „stă la amiază" care se pune pe îndelete pentru a-L vedea pe Dumnezeu. De aceea se spune că Avraam stă, nu în interiorul cortului, ci afară, la uşa cortului. Căci şi mintea omului este în afara uşilor şi în afara corpului, dacă este departe de gândurile şi dorinţele trupeşti; şi de aceea Dumnezeu îl vizitează pe cel care este plasat în afara tuturor acestora. (II. 4: GCS 140) Acest lucru sugerează, de asemenea, că *enoptike* este ceva la care sufletul poate aştepta cu nerăbdare după moarte. Eliberat din corp prin moarte, sufletul devine minte şi este liber să contemple realitatea invizibilă: tărâmul Formelor platonice. Uneori, Origen exprimă acest lucru într-un mod foarte explicit, de exemplu în *De Principiis*: „Aşadar, fiinţa raţională, crescând la fiecare treaptă succesivă, nu aşa cum a crescut atunci când în această viaţă în carne sau trup şi în suflet, ci crescând în minte şi inteligenţă, avansează ca o minte deja perfectă spre cunoaşterea desăvârşită, nemaifiind împiedicată de simţurile sale carnale de odinioară, ci dezvoltându-se în putere intelectuală, apropiindu-se mereu de pur şi privind „faţă în faţă", dacă pot să spun aşa, la cauza lucrurilor. (II. xi. 7: GCS 191 f.) În spatele acestei distincţii platonice între minte şi suflet, noi şi psihic, se află întreaga înţelegere a lui Origen asupra lumii fiinţelor spirituale şi a destinului lor. La origine, toate fiinţele spirituale, *logikoi*, erau minţi, egale între ele, toate contemplând pe Tatăl prin Cuvânt. Majoritatea acestor minţi (toate cu excepţia minţii viitoare a lui Hristos) s-au săturat de această stare de fericire şi au căzut. În cădere, ardoarea lor s-a răcit şi au devenit suflete (*psihic*, presupus derivat din *psychesthai*, a răci). Ca suflete, ei locuiesc în trupuri care, parcă, le arestează s Vezi pasajul din Prolog la Comentariul cântării, citat mai sus, p. 57 f. cade şi oferă-le ocazia de a se înălţa

din nou la contemplarea lui Dumnezeu lucrându-se eliberaţi de trupurile lor şi devenind minţi, *noes*, din nou. Ca *nous*, fiinţa spirituală poate contempla Ideile şi îşi poate realiza înrudirea cu acest tărâm. Este clar că întreg acest tipar este practic platonician. În special, pentru Origen lumea „reală" este tărâmul fiinţelor spirituale, nemateriale: drama Căderii şi Răscumpărării aparţine în esenţă acestui tărâm spiritual. O astfel de presupunere se îmbină rău cu credinţa în Cuvântul întrupat, în Cuvântul întrupat într-o lume fizică, materială. Vom vedea în curând că aceasta este o sursă de probleme pentru Origen.

Dar, deşi acesta este platonician, trebuie să ne calificăm. Noţiunea de lume a Formelor a suferit o schimbare de la Platon. La unii platonişti de mijloc, Albinus de exemplu, Formele sau Ideile sunt gândurile lui Dumnezeu, adică sunt obiectele gândirii lui Dumnezeu; venim, parcă, în mintea divină când le contemplăm. Ele nu sunt ultime în sine, ca în Platon, ci gândurile eterne ale Dumnezeului etern şi ultim. Cu Origen, aceasta ia forma precisă de a absorbi lumea Ideilor în Logos. Deci Hans Urs von Balthasar poate spune: „Lumea Ideilor este absorbită de unitatea lui Hristos. Multiplicitatea lor se transformă în bogăţia aspectelor Unităţii concrete [care este Hristos].' Efectul acestui lucru ar trebui să facă doctrina contemplaţiei a lui Origen mai cristocentrică sau, cel puţin, centrată pe Cuvânt, decât ar fi o teorie pur platonistă. Trebuie să examinăm în ce măsură acest lucru este adevărat.

Se vede cu uşurinţă faptul că doctrina contemplaţiei a lui Origen

este centrată pe **Cuvânt**. În pasajul citat mai devreme din Comentariul Cântării Cântărilor despre *enoptike* se spune că sufletul „care a văzut frumuseţea **Cuvântului** lui Dumnezeu poate fi aprins de o iubire mântuitoare pentru el": un astfel de limbaj este caracteristic lui Origen. Dar este centrat pe **Cuvânt** sau pe Hristos? Este acest **Cuvânt** pur şi simplu **Cuvântul** etern, sau este **Cuvântul** făcut trup? Cât de mult influenţează doctrina creştină distinctă a Întrupării pe doctrina platoniciană a contemplaţiei a lui Origen?

În scrierile sale despre Cântarea Cântărilor găsim o mulţime de dovezi că Întruparea este importantă pentru Origen. Luaţi acest pasaj din a doua Omilie despre Cântarea Cântărilor: „Mirele spune: Eu sunt floarea câmpului şi crinul văilor. De dragul meu, care era în vale, a coborât la vale; şi venind la vale, el a devenit crinul văilor în locul pomului vieţii care a fost sădit în paradisul lui Dumnezeu şi s-a făcut floarea întregului câmp", adică a întregii lumi şi a întregului pământ. Căci ce altceva poate fi cu adevărat floarea lumii ca numele lui Hristos?

(II. 6: GCS, 49 f.) Sau, într-un alt pasaj din aceeaşi omilie, comentând pasajul în care se spune că Mirele este „în spatele zidului nostru, privind pe ferestre, devenind vizibil prin plase", citim: Mirele apare atunci prin mrejele: Isus ţi-a făcut cale, S-a pogorât pe pământ şi s-a supus mrejelor lumii. Văzând o mulţime mare de oameni încurcaţi în plase, văzând că nimeni, în afară de el însuşi, nu le poate desprinde, a ajuns la plase când şi-a asumat un corp uman care era ţinut în capcanele puterilor ostile. El a spart acele mrejele pentru tine, iar tu zici: „Iată, el este în spate, în spatele zidului nostru, privind pe ferestre, devine vizibil prin plase". (II. 12: GCS, 58) În Comentariu, pe lângă această interpretare, plasele sunt făcute să se refere la ispitele pe care le-a suferit Isus „înainte de a putea intra în unire şi alianţă cu Biserica Sa" (III. 13: GCS, 222). Un alt pasaj care dă o interpretare care implică Întruparea este acela în care Mireasa îl întreabă pe Mire: „La adăpostul stâncii, lângă lucrare, arată-mi faţa Ta şi lasă-mă să-ţi aud glasul". Stânca este înţeleasă cu uşurinţă ca referindu-se la Hristos (vezi I Cor. 10:4), iar Origen spune: „Aşadar, după ce s-a folosit de acoperirea acestei stânci, sufletul vine în

siguranţă la locul de pe lucrare, adică la contemplarea lucrurilor necorporale şi veşnice". Origen continuă: Asemenea acestora este şi cuvântul lui Dumnezeu către Moise: Iată, te-am aşezat într-o crăpătură a stâncii şi îmi vei vedea spatele. Acea stâncă care este Hristos nu este deci complet închisă, ci are crăpături. Dar crăpătura din stâncă este cel care Îl descoperă oamenilor pe Dumnezeu şi le face cunoscut; căci nimeni nu-L cunoaşte pe Tatăl decât pe Fiul. Aşa că nimeni nu vede părţile din spate ale lui Dumnezeu, adică lucrurile care s-au întâmplat în vremurile din urmă, dacă nu este pus în crăpătura stâncii, adică atunci când este învăţat prin revelaţia lui Hristos. (Com. asupra Cântecului IV. 15: GCS, 231) Toate aceste pasaje, în moduri diferite, văd venirea lui Hristos în Întrupare ca fiind aceea la care sufletul răspunde în ascensiunea lui la Dumnezeu. Deci, per Christum este puternic a fi rmed. Înainte să ne întrebăm, „cât de puternic?" să ne întrebăm pur şi simplu, „cum?" Cum vine sufletul în ascensiunea lui către Dumnezeu prin Hristos? Un răspuns complet la asta ar avea mai multe componente. De exemplu, ideea că omul este creat după chipul lui Dumnezeu are evident un rol aici, deoarece, pentru Origen, chipul lui Dumnezeu este Cuvântul însuşi, omul fiind făcut după forma Cuvântului care s-a făcut trup. Dar ceea ce pare a fi firul dominant este sugerat în ultimul citat despre Hristos ca stâncă în crăpătura căreia putem vedea părţile din spate ale lui Dumnezeu. Părţile din spate ale lui Dumnezeu sunt considerate aici ca însemnând (foarte neobişnuit) profeţii despre vremurile din urmă. Acestea pot fi înţelese doar prin revelarea lui Hristos, ceea ce sugerează că Hristos este văzut ca cheia înţelegerii Scripturii, unde sunt conţinute aceste profeţii. Dacă ne gândim înapoi la Philo, nu vom fi, poate, surprinşi să vedem că această idee iese aici. Ca şi în cazul lui Filon, înţelegerea Scripturii este mijlocul unirii cu Cuvântul. Comentând pasajul: „Iată, el vine sărind pe munţi, sărind peste dealuri", Origen spune: Acum, dacă la un moment dat un suflet care este constrâns de dragostea pentru Cuvântul lui Dumnezeu se află în toiul unei discuţii despre un pasaj - şi fiecare ştie din propria experienţă cum, atunci când cineva ajunge într-un colţ strâmt ca acesta, este închis în strâmtoarea propunerilor şi întrebărilor - dacă la un asemenea moment unele ghicitori sau cuvinte obscure ale Legii sau ale

Profeţilor ar trebui să-l agăţeze şi să-l agăţeze şi să-l agăţeze, de departe ar trebui să prindă sunetul vocii lui, imediat ea se ridică. Şi când el a început să se apropie din ce în ce mai mult de simţurile ei şi să lumineze lucrurile care sunt obscure, atunci ea îl vede „sărind pe munţi şi dealuri"; adică el îi sugerează apoi interpretări de un fel înalt şi înalt, astfel încât acest suflet să poată spune pe bună dreptate: „Iată, el vine sărind pe munţi, sărind peste dealuri".

(Com. despre Cântecul III. ii : GCS, 202) Înţelegerea Scripturii nu este pentru Origen doar un exerciţiu academic, ci o experienţă religioasă. Sensul găsit în Scriptură este primit din Cuvânt, iar experienţa descoperirii semnificaţiei Scripturii este adesea exprimată în limbaj „mistic"; el vorbeşte despre o „trezire bruscă", despre inspiraţie şi despre iluminare. Mi se pare că o mare parte a conţinutului enoptike este descoperirea semnificaţiilor „spirituale", „teologice" în Scriptură prin alegorie. În acest angajament cu Scriptura, Origen intră din ce în ce mai profund în comuniunea cu Dumnezeu – şi îi conduce pe alţii în această comuniune (ceva ce aflăm din Discursul lui Grigore Taumaturgus către Origen).

Este destul de clar, deci, că misticismul lui Origen este centrat pe Cuvânt şi că Cuvântul este cuprins în Scriptură. Şi în măsura în care Scriptura conţine înregistrarea întrupării şi, de asemenea, mărturie profetică şi comentariu apostolic asupra ei, în această măsură Origen susţine clar că contemplarea lui Dumnezeu este posibilă (în practică, nu doar teoretic) numai pentru Christum.

Dar cât de puternic, până la urmă, cât de puternic ţine Origen

de acest lucru per Christum? Să începem din nou cu un pasaj din Comentariul Cântării. Discută despre ce se înţelege prin „umbra mărului" (Cant. 2:3), Origen spune: Trebuie să ajungem acum la umbra mărului şi, deşi se poate folosi o altă umbră, se pare că fiecare suflet, atâta timp cât se află în această viaţă prezentă, trebuie să aibă o umbră, din cauza, cred eu, din cauza acelei călduri a soarelui care, când a răsărit, se ofileşte imediat şi distruge sămânţa care nu este adânc înrădăcinată. Umbra Legii, într-adevăr, o protecţie bine ordonată, dar uşoară împotriva acestei călduri; dar umbra lui Hristos, sub care trăim acum printre neamuri, adică credinţa întrupării Sale, o protejează complet de ea şi o stinge. Căci cel care obişnuia să-i ardă pe cei ce umblău în umbra Legii, a fost văzut căzând ca un fulger din cer în vremea Patimilor lui Hristos. Cu toate acestea, perioada acestei umbre urmează să fie împlinită la sfârşitul veacului; pentru că, după cum am spus, după împlinirea veacului, nu vom mai privi printr-un pahar şi într-o ghicitoare, ci faţă în faţă. (Comm. la Cântarea III. 5: GCS, 183) Perioada umbrei, şi anume a credinţei în Întrupare, este temporară; va trece şi atunci ne vom vedea faţă în faţă. Această idee se găseşte adesea la Origen. În Omilia de la Ieşire el vorbeşte despre cei „care nu au nevoie să primească Cuvântul lui Dumnezeu conform „s-a făcut trup", ci după „Înţelepciunea ascunsă într-o taină"" (XII. 4: GCS, 267). Acest mod de a-l pune este caracteristic: unul dintre pasajele citate mai devreme despre vârful ascensiunii sufletului vorbea despre „acea înţelepciune pe care Cuvântul o distribuie între cei desăvârşiţi, înţelepciunea profundă a lui Dumnezeu care este ascunsă în mister (Comm. IV. 14). Deci sufletul, se pare, trece dincolo de credinţa în Întrupare în ascensiunea sa la Dumnezeu. Întruparea este doar o etapă. S-ar părea că aici presupoziţiile platoniciene ale lui Origen sunt o dovadă împotriva impactului doctrinei creştine a Întrupării: Întruparea nu este cu adevărat centrală, ci pur şi simplu o etapă preliminară. Acest lucru este evident în Comentariul despre Ioan, unde Origen spune: „Hristos a spus: Eu sunt uşa. Ce trebuie deci să spunem despre Înţelepciunea, pe care Dumnezeu a creat-o ca început al căilor Sale, pentru lucrările sale, în care Tatăl ei se bucură, desfătându-se de frumuseţea ei multiplă inteligibilă, care este văzută numai de ochii minţii şi care trezeşte o iubire cerească care percepe frumuseţea dumnezeiască? (I. ix: GCS, 14). La un loc,

totuşi, în Comentariul la Ioan, această insistenţă că Întruparea va fi depăşită este temperată, deşi încă substanţial confirmată. Comentând mantaua acoperită cu sânge pe care Cuvântul o poartă în Apocalipsă, Origen spune: Dar nu este gol, Cuvântul pe care Ioan îl vede pe cal: poartă o haină acoperită cu sânge, întrucât Cuvântul s-a făcut trup, murind pentru că a fost făcut Xes, din cauza sângelui său care a fost vărsat pe pământ când soldatul i-a străpuns coasta, poartă semnele patimii sale. Căci, dacă ajungem într-o zi la o contemplare mai înaltă şi mai sublimă a Cuvântului şi Adevărului, fără îndoială nu vom uita cu totul că am fost conduşi acolo de venirea Lui în trupul nostru. (II. viii: GCS, 62) Am putea încheia spunând că misticismul lui Origen centrat pe Hristos este în cele din urmă transcendet de un misticism centrat pe Cuvântul etern.

Am văzut acum cum presupoziţiile platoniciene ale lui Origen califică şi determină înţelegerea sa despre enoptike. Dar cum stă treaba cu natura enoptikei în sine? După cum am observat, sufletul ajunge în această a treia şi cea mai înaltă treaptă a ascensiunii sale mistice prin iubire şi încredere în mila lui Dumnezeu. Ambele idei – iubirea şi încrederea sufletului în altceva decât el însuşi – se regăsesc în Platon, aşadar există o armonie fundamentală între Platon şi Origen aici. Dar vom vedea că Origen depăşeşte cu mult gândirea lui Platon în dezvoltarea acestor idei.

Reluând distincţia făcută de Platon în *Simpozionul* 180 E între iubirea comună şi iubirea cerească (*eros pandemos* şi *ouranios*), Origen dezvoltă din ea o distincţie similară, în Prologul la Comentariul cântării, între omul interior, spiritual, format după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, şi omul exterior, material, format din slime pământului: Rezultă că, aşa cum există o singură iubire, cunoscută drept trupească şi cunoscută şi sub numele de Cupidon [adică Eros] de către poeţi, potrivit căreia iubitul seamănă în carne; tot aşa mai este o alta, o iubire spirituală, prin care omul lăuntric care iubeşte seamănă în duh... Iar sufletul este mişcat de iubirea şi dorul ceresc când, după ce a văzut limpede frumuseţea

şi corectitudinea Cuvântului lui Dumnezeu, se îndrăgosteşte profund de frumuseţea lui şi primeşte de la Cuvântul însuşi o anumită săgeată şi o rană a iubirii... Atunci, dacă un om îşi poate extinde gândirea astfel încât să se gândească şi să ia în considerare frumuseţea şi harul tuturor lucrurilor care au fost create în Cuvânt, însuşi farmecul lor îl va lovi atât de mult, măreţia strălucirii lor îl va străpunge atât de mult ca o săgeată aleasă - aşa cum spune Profetul (Isaia 49:2) - încât el va suferi şi el însuşi va fi mântuit de rănile săgeţii iubirii. (Com. despre cântec, Prolog: GCS, 66 f.) Origen continuă să discute despre cuvintele pentru dragoste, *agape* şi *eros* şi susţine că nu există o diferenţă reală între ele, cu excepţia faptului că *erosul* poate fi înţeles greşit (într-un mod carnal), şi astfel Scriptura, de regulă, foloseşte *agape* ca fiind mai sigur. Dragostea de care este interesat Origen în ceea ce priveşte *enoptike* este un dor pur, spiritual, pentru ceea ce este invizibil; iar cele două etape anterioare, etica şi contemplarea naturală, pot fi văzute ca purificând această iubire. Origen vorbeşte elocvent despre dorul pătimaş al sufletului pentru Cuvântul lui Dumnezeu, ca atunci când explică rana iubirii: Dacă este cineva undeva care a ars la un moment dat cu această iubire credincioasă a Cuvântului lui Dumnezeu; dacă este cineva care a primit rănile dulci ale celui care este săgeata aleasă, precum spune proorocul; dacă este cineva care a fost străpuns de suliţa iubitoare a cunoaşterii sale, astfel încât să tânjească şi să tânjească după el ziua şi noaptea, să nu poată vorbi despre nimic în afară de el, să nu audă de nimic în afară de el, să nu se gândească la nimic altceva şi nu este dispus la nicio dorinţă, nici dorinţă, nici totuşi speranţă, decât numai pentru el, dacă ar fi aşa, sufletul acela ar fi fost în adevăr.

(Com. despre cântec, III. 8: GCS, 194) Aceasta este iubirea spirituală a omului interior spre deosebire de iubirea trupească a omului exterior, iar Origen dezvoltă contrastul dintre ele în învăţătura sa că, aşa cum omul exterior are cinci simţuri, la fel şi omul interior are cinci simţuri spirituale. Această doctrină a celor

cinci simţuri spirituale îşi are, se pare, sursa în Origen şi are o mare influenţă ulterior asupra misticismului de mai târziu. Într-un articol, Karl Rahner discută despre începuturile sale în Origen şi oferă o listă a pasajelor importante referitoare la el. Pe scurt, aceasta este concluzia lui Rahner: Origen vede fundamentul biblic pentru cele cinci simţuri spirituale în Proverbe 2:5, unde textul său spune: „Şi vei găsi un simţ divin"; iar în Evrei 5:14 referirea la „perfecţii care, din cauza folosirii, au simţurile exercitate pentru a discerne binele şi răul", ceea ce, subliniază Origen, simţurile trupeşti nu pot face. Nu toţi oamenii au aceste simţuri spirituale. Unii nu au niciunul, iar alţii au doar unul sau două. Viciul este cel care împiedică funcţionarea acestor simţuri spirituale şi două lucruri sunt necesare pentru a le recâştiga: harul şi practica. Cuvântul este cauza folosirii corecte a acestor simţuri, căci el dă lumină ochilor sufletului. Simţurile spirituale sunt trezite prin har şi prin har Cuvântul este revărsat în simţurile noastre. De asemenea, simţurile spirituale devin efective în măsura în care simţurile corporale sunt amortite. Simţurile spirituale aparţin propriu-zis noului, mai degrabă decât sufletului (care, după cum am văzut, este îndrăgostit de Origen), deşi limbajul său nu este deloc consecvent în acest punct. Se poate argumenta că simţurile spirituale nu sunt omoloage spirituale ale simţurilor corporale, ci sunt, mai degrabă, expresii figurative diferite pentru nous. În De Principiis, de exemplu, Origen vorbeşte despre „puterile sufletului" (II. 9), care ar susţine o astfel de interpretare. (Trebuie subliniat, totuşi, că nu toate referirile la simţurile spirituale din lucrările lui Origen sugerează o teorie atât de dezvoltată. Adesea ele par să nu fie altceva decât un dispozitiv exegetic, o modalitate de interpretare a unor astfel de pasaje precum cel din psalm: „Gustaţi şi vedeţi cât de plin de milă este Domnul." Evident, nu este vorba despre gustul şi văzul trupesc, deci trebuie să fie în discuţie gustul şi vederea spirituală).

Dar ce înseamnă să vorbeşti despre astfel de simţuri spirituale? Din Rahner putem vedea că este o modalitate de a expune experienţa sufletească a enoptikei, contemplarea lui Dumnezeu. Este, aşa cum spune el, „psihologia doctrinei teologiei concepută

ca cel mai înalt grad al vieţii spirituale" (deşi theologia este termenul lui Evagrie, nu al lui Origen). Şi par să existe două elemente în doctrina lui Origen despre simţurile spirituale. După cum subliniază Rahner, şi aşa cum poate fi verificat prin multe dintre referinţele lui Origen la simţurile spirituale, ele permit discernământul dintre bine şi rău şi sunt o expresie a unui fel de sensibilitate spirituală delicată pe care sufletul o învaţă sub influenţa harului în enoptike, astfel încât sufletul nu mai evită pur şi simplu să încalce poruncile lui Dumnezeu, ci are un simţ al poruncilor sau al voinţei lui Dumnezeu. Insight (care este ceea ce „enoptike" ar părea să însemne: in-sight). „Căci numai acel suflet este perfect care are simţul ei al mirosului atât de curat şi curat, încât poate prinde parfumul de nardă şi smirnă şi chiparos care provin din Cuvântul lui Dumnezeu şi poate inspira harul mirosului divin" (Comentariu despre Cântarea II. 11: GCS, 172). Simţurile spirituale sunt o facultate care, aşa cum spune Balthasar, „poate fi dezvoltată şi îmbunătăţită până la o delicateţe şi o precizie în întregime, astfel încât să raporteze sufletului din ce în ce mai fără greşeală care este voia lui Dumnezeu în fiecare situaţie". Celălalt element din doctrina simţurilor spirituale este că pare a fi un mod de a reprezenta bogăţia şi varietatea experienţei sufleteşti despre Dumnezeu în contemplare: a vorbi în termeni simpli de viziune sau cunoaştere ar însemna a da prea „X la" o impresie a acestei experienţe. Ambele elemente sunt evidenţiate în următorul pasaj: Şi poate, aşa cum spune Apostolul, pentru cei care au simţurile exersate pentru a discerne binele şi răul, Hristos devine fiecare dintre aceste lucruri pe rând, pentru a se potrivi cu mai multe simţuri ale sufletului. El este numit adevărata vedere, aşadar, pentru ca ochii sufletului să aibă ceva care să-i lumineze. El este Cuvântul, pentru ca urechile ei să aibă ceva de auzit. Din nou, el este Pâinea Vieţii pentru ca gura sufletului să aibă ceva de gustat. Şi în acelaşi fel este numit nard sau unguent, pentru ca simţul mirosului sufletului să înţeleagă parfumul Cuvântului. Din acelaşi motiv, se spune că el poate fi simţit şi mânuit şi este numit Cuvântul făcut trup pentru ca mâna sufletului interior să se atingă cu privire la Cuvântul Vieţii. Dar toate aceste lucruri sunt Singurul, Acelaşi Cuvânt al lui Dumnezeu, care se adaptează la diferitele fire ale rugăciunii după aceste mai multe înfăţişări, şi astfel nu lasă niciuna dintre facultăţile sufletului goale de harul

său. (Comentariu asupra cântecului, II. 9: GCS, 167 f.) Cealaltă componentă în înţelegerea de către Origen a experienţei sufletului în această etapă cea mai înaltă a ascensiunii sale este accentul pus pe mila lui Dumnezeu. Acest lucru, am observat, se leagă de ideea lui Platon că la vârful ascensiunii mistice sufletul trece dincolo de ceea ce poate realiza prin propriile eforturi. Viziunea finală apare brusc, exaiphnes, şi aceasta implică, aşa cum am văzut în primul nostru capitol, atât că sufletul nu poate face nimic pentru a atrage această teorie finală, cât şi că în această viziune finală sufletul este imediat prezent la Frumuseţea Supremă. Cu Origen, aceste două componente sunt dezvoltate în conformitate cu modificarea platonismului său pe care am observat-o deja. Tărâmul Ideilor a devenit Logosul divin în toată diversitatea manifestărilor sale. Deci, rudenia cu Ideile devine unire cu Hristos Logosul. Avem în Origen ceva care seamănă mai mult cu o întâlnire personală decât ceea ce găsim în Platon. Şi chiar dacă, aşa cum am văzut, Origen rămâne prea mult platonist pentru a permite orice semnificaţie finală a Întrupării Cuvântului – este doar o etapă – totuşi faptul că Cuvântul este considerat ca întâlnind oameni ca Cel Întrupat (în ciuda calificărilor cu care Origen acoperă această idee) îi transformă înţelegerea Cuvântului. Din principiu care mijloceşte între Unul şi cei mulţi, Cuvântul devine o persoană care mijloceşte între Dumnezeu şi tărâmul fiinţelor spirituale. Chiar dacă Cuvântul pe care Origen îl întâlneşte în angajamentul său cu Scriptura este, într-un fel, dincolo de Domnul întrupat, întâlnirea lui cu Cuvântul este totuşi o întâlnire personală.

16 See above, 13. 17 See above, 64, n. 12.

Ideea lui Platon că sufletul atinge viziunea finală, *exaiphnes*, este plasată de Origen într-un context diferit şi mult mai rodnic, fiind astfel transformată. Am văzut ceva din ceea ce înseamnă aceasta în felul în care Origen vorbeşte despre dezvăluirile bruşte ale Cuvântului în timp ce se luptă cu Scriptura. Mai general, putem spune că afirmaţia simplă a lui Platon despre bruscitatea şi imediatitatea viziunii apare la Origen ca ideea abandonării sufletului şi a simţului abandonului de

către Dumnezeu, abandonare care este ameliorată brusc de venirea Cuvântului. Un pasaj din prima Omilie despre Cântarea este deosebit de interesant, deoarece mărturiseşte propria experienţă de abandonare a lui Origen: Mireasa îl priveşte apoi pe Mire; iar el, de îndată ce ea l-a văzut, pleacă. El face acest lucru frecvent pe tot parcursul Cântecului; şi acesta este un lucru pe care nimeni nu poate înţelege cine nu a suferit el însuşi. Dumnezeu este martor al meu că am văzut adesea Mirele apropiindu-se de mine şi fiind cel mai intens prezent cu mine; apoi brusc s-a retras şi nu l-am putut găsi, deşi am căutat să fac asta. Aşadar, tânjesc ca el să vină din nou şi uneori face asta. Apoi, când a apărut şi eu îl apuc, se strecoară încă o dată. Şi când a scăpat atât de mult, căutarea mea după el începe din nou. La fel acţionează cu mine în mod repetat, până când, într-adevăr, îl ţin în braţe şi merg sus, „rezemat de braţul nepotului meu" (I. 7: GCS, 39). Nu este clar dacă aceasta este o experienţă „mistică" a abandonului. În altă parte apar pasaje foarte asemănătoare cu aceasta, care se referă destul de clar la experienţa lui Origen ca un exeget, când uneori el nu poate vedea ce înseamnă un text şi este, în acest sens, în dificultate; sau când, dimpotrivă, sensul „tocmai vine la el" (cf. Comm. III. 11, citat mai sus p. 62). Sunt nemulţumit de faptul că consider aceste pasaje ca fiind direct mistice, deoarece mi se pare destul de probabil că Origen îmbracă în limbajul „mistic" o experienţă care nu este deloc o experienţă directă a lui Dumnezeu: şi anume, experienţa pe care o avem atunci când sensul a ceva dintr-o dată „vine la cineva" (cum spunem, fără nicio metaforă mistică). Chiar şi aşa, dacă trebuie să-l luăm în serios pe Origen, aceasta este mai mult decât o figură de vorbire, pentru că el vede angajamentul său cu Scriptura ca pe un angajament cu Dumnezeu. Bănuiesc că aceste pasaje au un spectru de semnificaţii care variază de la genul de lucruri pe care le-am menţionat la ceva care este o experienţă cu adevărat mistică a lui Dumnezeu. Cu siguranţă, el poate vorbi despre aceste experienţe într-un mod care face dificil să nu consideri experienţa ca fiind mistică şi ca a lui Origen. De exemplu, în Comm. pe Cântec, III. 13: „[Cuvântul] nu rămâne întotdeauna cu ea, însă, pentru că pentru natura umană nu este posibil: El o poate vizita din când în când, într-adevăr, şi totuşi, din când în când, poate fi părăsită şi de El, pentru ca ea să tânjească după El cu atât mai mult" (GCS, 218).

Origen înţelege această experienţă ca unirea minţii cu Logosul şi doar indirect ca contemplare a lui Dumnezeu. În unirea sa cu Logosul prin contemplare, sufletul participă la contemplarea lui Dumnezeu de către Cuvânt. Din aceasta decurg o serie de consecinţe care sunt caracteristice doctrinei lui Origen despre contemplare. Contemplarea sufletului asupra Logosului este firească; în contemplarea Logosului sufletul îşi recapătă starea cuvenită. Origen nu vorbeşte nici despre extaz, nici despre vreo necunoscută ultimă a lui Dumnezeu sau întunericul în Dumnezeu. Este posibil ca lui Origen să nu-i placă ideea de extaz din cauza utilizării greşite a acestei idei în rândul montaniştilor. Oricare ar fi motivul, el dezvoltă o doctrină a contemplaţiei în care sufletul nu trece dincolo de sine. După înţelegerea lui, sufletul nu are de-a face cu un Dumnezeu care este în cele din urmă de necunoscut. Întunericul este doar o fază prin care trecem: nu este ultimă ca la Philo, Grigore de Nyssa sau Denys Areopagitul. Parţial, el vede acest întuneric ca datorat lipsei noastre de efort. Dacă ne străduim să-L cunoaştem pe Dumnezeu, întunericul va dispărea. Dar el vorbeşte uneori despre un întuneric mai ultim, care este misterul în care este învăluit Dumnezeu. Despre aceasta spune în Comentariul la Ioan: „Dacă cineva reflectă că bogăţia a ceea ce există în Dumnezeu de contemplat şi cunoscut este de neînţeles pentru natura umană şi poate pentru toate fiinţele care se nasc, în afară de Hristos şi Duhul, se va înţelege cum Dumnezeu este învăluit în întuneric, căci nimeni nu poate formula vreo concepţie suficient de bogată pentru a-I face dreptate. Atunci, în întuneric, El şi-a făcut ascunzătoarea; El a făcut-o astfel pentru că nimeni nu poate şti totul despre Acela care este în infinit." (II. xxviii: GCS, 85) Dar el spune câteva rânduri mai târziu: „Într-un mod mai paradoxal, aş spune şi despre întunericul luat în sensul bun că se grăbeşte spre lumină, apucând-o şi devenind lumină pentru că, nefiind cunoscut, întunericul îşi schimbă valoarea pentru cel care acum nu vede, în aşa fel încât, după instruire, el declară că întunericul care era în el a devenit lumină odată ce a fost cunoscut."

Origen pare reticent în a întreține noțiunea de incognoscibilitate supremă a lui Dumnezeu. Și spre deosebire de Filon și Grigorie de Nyssa, de exemplu, pentru care Dumnezeu este de necunoscut, Origen vorbește destul de ușor despre „a cunoaște pe Dumnezeu" sau „a-l vedea pe Dumnezeu". Doar rar ridică problema implicațiilor infinității lui Dumnezeu, în timp ce în *De Principiis* (II. iv. 1; IV. iv. 8) el pare cu siguranță nemulțumit de o astfel de idee.

Ce înseamnă **Origen** prin „cunoașterea lui Dumnezeu", prin contemplarea lui Dumnezeu? Este clar din Comentariul la Ioan (XIX. iv) că **Origen** este conștient de faptul că folosirea biblică a „cunoaștere" înseamnă mai mult decât recunoașterea intelectuală. Și el folosește acest lucru în explicația sa despre ceea ce se înțelege prin „cunoașterea lui Dumnezeu". A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a fi cunoscut de Dumnezeu și asta înseamnă că Dumnezeu este unit cu cei care-L cunosc și le dă o parte în divinitatea Sa. Deci, cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă divinizare, **teopoieza**. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a avea chipul lui Dumnezeu, care suntem noi, reformat după asemănare: chipul este desăvârșit astfel încât să fim asemenea lui Dumnezeu. Și contemplația este mijlocul pentru aceasta, căci contemplația este, pentru **Origen**, o viziune transformatoare. Vorbind despre transfigurarea feței lui Moise când a intrat în tabernacol, el spune: Conform sensului literal, ceva mai divin decât manifestarea care s-a petrecut în cort și templu a fost adus în efect în fața lui Moise, care s-a asociat cu natura divină. Conform sensului spiritual, acele lucruri care sunt cunoscute în mod clar despre Dumnezeu și care sunt văzute de o minte învrednicită printr-o curăție prea mare, se spune că sunt slava lui Dumnezeu care se vede. Deci mintea, purificată și trecând dincolo de orice material, astfel încât să-și desăvârșească contemplarea lui Dumnezeu, este divinizată în ceea ce contemplă. (Comunicare la Ioan XXXII. xxvii: GCS, 472) Cu toate acestea, această idee de transformare a contemplației este aplicată și Cuvântului însuși, care, spune **Origen**, nu ar rămâne divin (theos — fără un articol) decât dacă „a rămas în contemplarea neîntreruptă a adâncurilor paterne" (Comm. la Ioan II. ii: GCS, 55). Deci avem o viziune asupra lumii care, în unele privințe, amintește de cea a lui Plotin. Există Dumnezeu suprem, ho theos, Unul, Tatăl. Există Cuvântul, care își trage divinitatea din contemplarea Tatălui (atât contemplația, cât și divinitatea care rezultă din această ființă, în acest caz, indefectibilă). Și apoi este tărâmul ființelor spirituale, logikoi,

care, prin contemplarea Cuvântului (şi prin el a lui Dumnezeu), sunt divinizate.

Putem vedea în Origen un fondator al tradiţiei misticismului intelectualist care a fost dezvoltată şi lăsată moştenire Bisericii Răsăritene de către Evagrie. În această tradiţie, uniunea contemplativă este unirea *nous*-ului, punctul cel mai înalt al sufletului, cu Dumnezeu printr-o viziune transformatoare. Şi într-o astfel de unire, *nous*-ul îşi găseşte adevărata natură; nu trece din sine în celălalt; nu există extaz. De asemenea, Dumnezeul cu care sufletul este unit nu este de necunoscut. În consecinţă, întunericul este o etapă care este lăsată în urmă în ascensiunea sufletului: nu există întuneric suprem în Dumnezeu. Avem un misticism al luminii. Origen, însă, nu este pur şi simplu precursorul unei singure tradiţii, ci al întregii tradiţii mistice creştine. Chiar dacă, după cum vom vedea, teologia mistică ulterioară a dezvoltat sublinii care sunt destul de diferite de cele pe care le găsim la Origen, totuşi ele se dezvoltă în cadrul oferit de el.

Ortodoxia Nicenă: Sinodul de la Niceea, ţinut în 325, marchează o cotitură în istoria teologiei creştine. Natura precisă a diferenţei dintre ortodocşi şi arieni, dintre Alexandru şi Atanasie, pe de o parte, şi Arie, pe de altă parte, a făcut obiectul multor dezbateri academice. Punctul de diferenţă este clar: pentru ortodocşi, Cuvântul sau Fiul era de o singură substanţă (*homoousios*) cu Tatăl; pentru arieni era o creatură, deşi una foarte exaltată. Dar, aşa cum a scris odată E. L. Mascall, „cauzele dezacordurilor creştine se găsesc mai degrabă în acordurile creştinilor decât în dezacordurile lor”1 — ceea ce avem în comun duce la dezacord. Să aplicăm această perspectivă la controversa ariană: despre ce au fost de acord Arie şi Atanasie?

Găsim, între ei, un acord izbitor asupra chestiunii creaţiei: atât Atanasie, cât şi Arie au o doctrină foarte clar articulată despre creatio ex nihilo. Acest lucru poate să nu pară foarte surprinzător până când nu se realizează că doctrina era necunoscută filozofiei păgâne şi a apărut doar încet şi nesigur în teologia creştină timpurie. Chiar şi atunci când este afirmat verbal, poate exista încă incertitudine cu privire la faptul dacă este implicată o doctrină strictă a creaţiei din nimic. Cu Atanasie şi Arie nu există nicio îndoială, pentru că ei enumeră alternativele şi le resping. Creaţie ex nihilo înseamnă pentru ei că există un contrast complet între Dumnezeu şi ordinea creată, între necreat şi auto-subsistent şi ceea ce este creat din nimic prin voinţa lui Dumnezeu. Nu există o zonă intermediară între Dumnezeu şi lume. Primele încercări ale creştinilor de a formula o înţelegere a relaţiei lui Dumnezeu cu lumea au făcut uz de o astfel de zonă intermediară, pe care au identificat-o cu Logosul lui Dumnezeu (o idee găsită în platonismul mijlociu).

Problema pusă de controversa ariană a fost cum să regândim înţelegerea relaţiei lui Dumnezeu cu lumea, acum că nu mai putea fi admisă o astfel de zonă intermediară, iar concluziile unei astfel de regândiri au fost dramatice: Arie a trimis Cuvântul în ordinea creată; ortodocşii l-au trimis pe tărâmul (acum strict) divin. Niceea poate fi văzută, aşa cum a spus Friedo Ricken, ca o „criză pentru platonismul creştin timpuriu". Ortodocşii s-au eliberat de un aspect al platonismului, ale cărui implicaţii le-au înţeles acum pe deplin şi au atins un nou nivel de claritate în înţelegerea lor a revelaţiei lui Dumnezeu creştin.

Dacă doctrina creaţiei ex nihilo a avut implicaţii profunde pentru teologia dogmatică, ea, din aceleaşi motive, a afectat profund teologia mistică, deoarece a ridicat întrebări fundamentale cu privire la modelul platonician de gândire pe care l-am găsit deja în teologia mistică creştină. Accentul acestei întrebări a fost doctrina contemplaţiei. După cum am văzut, contemplarea a fost un principiu unificator în cosmosul lui Origen: ea lega lumea spirituală de la Tatăl până la cel mai de jos al logicii. Aşa cum Cuvântul s-a ţinut strâns de divinitate prin „contemplarea neîntreruptă a adâncurilor paterne", tot aşa logikoi a devenit divin prin contemplarea Logosului. În spatele acesteia se afla ideea platoniciană a rudeniei sufletului cu divinul: această rudenie a făcut posibilă contemplarea şi care s-a realizat în contemplare. Dar o asemenea idee despre rudenia sufletului cu divinul a fost distrusă de doctrina creatio ex nihilo. Nici pentru Platon, nici pentru Origen nu au fost create suflete: au fost preexistente şi nemuritoare. Cea mai fundamentală distincţie ontologică într-o astfel de lume a fost între spiritual şi material. Sufletul aparţinea tărâmului anterior, în contrast cu corpul său care era material: sufletul aparţinea tărâmului divin, spiritual şi a fost prins în tărâmul material doar prin asocierea sa cu corpul. Dar doctrina creaţiei ex nihilo implică că cea mai fundamentală diviziune ontologică este între Dumnezeu şi ordinea creată, căreia din urmă îi aparţin atât sufletul, cât şi trupul. Sufletul nu are nimic în comun cu Dumnezeu; nu există nicio rudenie între ea şi divin. Înrudirea sa este cu trupul său, în virtutea creaţiei lor comune, mai degrabă decât cu Dumnezeu. Contemplarea nu mai poate realiza o rudenie cu divinul, pentru că nu există o astfel de rudenie: şi, odată ce acest lucru este înţeles, această premisă particulară a doctrinei contemplaţiei pentru un astfel de Origen este înlăturată.

Este clar, deci, că înţelegerea semnificaţiei radicale a doctrinei *creatio ex nihilo*, care a dus la controversa ariană şi la Sinodul de la Niceea, a avut implicaţii la fel de profunde pentru teologia mistică. Într-adevăr, această „criză pentru platonismul creştin timpuriu" a fost simţită cel mai profund în domeniul teologiei mistice şi acolo şi-a găsit soluţia cea mai

fundamentală.

ATANAZIE Teologul al cărui nume este cel mai strâns asociat cu Ortodoxia de la Niceea este Atanasie, care a participat la Sinod în calitate de diacon în compania lui Alexandru, Patriarhul Alexandriei, căruia mai târziu (328) i-a succedat. Transformarea adusă tradiţiei origeniste prin aprecierea semnificaţiei radicale a doctrinei creatio ex nihilo poate fi văzută în tratatul său timpuriu în două părţi numite *Contra Gentes* şi *De Incarnatione*. În *Contra Gentes* îl vedem pe Athanasius, tânărul Originist. Sufletul a căzut de la nivelul nous la nivelul psihicului - în mod direct origenist - şi, ca psihic, este implicat în corp. Sufletul poate realiza din nou unirea cu Dumnezeu prin intermediul contemplaţiei. Într-adevăr, în relatarea sa despre aceasta, Atanasie este mai origenist decât Origen, deoarece accentul pe care Origen îl pune pe încrederea sufletului în mila lui Dumnezeu în întoarcerea lui la Dumnezeu lipseşte. Dar, dacă ne întoarcem la *De Incarnatione*, tabloul se schimbă radical. Sufletul din *De Incarnatione* este creat ex nihilo, este fragil şi depinde de harul lui Dumnezeu chiar şi pentru statornicie înainte de cădere. După cădere, asemănarea cu chipul sufletului cu Dumnezeu este atât de deteriorată, încât întruparea însuşi chipului lui Dumnezeu – Logosul – după modelul căruia sufletul a fost modelat iniţial, este necesară pentru ca omul să fie mântuit. Contemplarea nu mai este un mijloc de divinizare: este pur şi simplu una dintre activităţile sufletului divinizat. Sufletul nu mai este divinizat prin ceea ce contemplă, ca la Origen. Mai degrabă, pentru a-l cita pe Atanasie: „Cuvântul s-a făcut om pentru ca noi să devenim divini; El s-a revelat printr-un trup pentru ca noi să primim o idee despre Tatăl nevăzut" (*De Incarnatione*, 54).

Această schimbare de la *Originistul Contra Gentes* la cel mai caracteristic *Athanasian De Incarnatione* este permanentă: nicăieri în scrierile lui Athanasius nu mai găsim ideea de a diviniza contemplarea. Într-adevăr, în *Viaţa* sa Sfântului

Antonie, nu există, în mod surprinzător, deloc nicio menţiune despre theoria, contemplaţie. S-ar putea spune că există în Atanasie o reacţie împotriva lui Origen care este în acelaşi timp anti-mistică. Şi rădăcina acestei reacţii stă în percepţia că sufletul nu este în niciun fel connatural cu Dumnezeu şi, cu siguranţă, nu este co-etern cu el. Afirmarea clară a doctrinei *creatio ex nihilo* care, de la Atanasie încolo, devine o premisă acceptată în teologia patristică, a scos la iveală o prăpastie ontologică între Dumnezeu şi creatură şi, *a fortiori*, între Dumnezeu şi suflet. Şi aceasta l-a determinat pe Atanasie să suspecteze orice misticism prin care sufletul devine divin prin contemplare. Deci, la un nivel, el a făcut o ruptură completă cu tradiţia platoniciană. Premisele doctrinei platoniciene despre contemplare sunt acum negate sistematic. La urma urmei, sufletul nu este connatural cu divinul şi, prin urmare, contemplarea nu este acea activitate prin care devine divin. Divinizarea este un rezultat al Întrupării: este un act de har, în sensul cel mai deplin al cuvântului. Iar divinizarea nu se referă la o relaţie directă între suflet şi Dumnezeu, ca în teoria contemplaţiei a lui Origen. Sufletul este divinizat, sau mai bine, omul este divinizat, pe măsură ce este readus la conformitate cu chipul lui Dumnezeu, adică Cuvântul, prin condescendenţa Cuvântului însuşi faţă de starea noastră căzută în Întrupare.

Dar, în *Contra Gentes*, Athanasius introduce o metaforă pentru asemănarea sufletului cu Dumnezeu, care l-ar fi putut ajuta să facă o punte între teologia mistică origenistă şi una bazată ferm pe intuiţiile ortodoxiei niceene. El vorbeşte despre sufletul „fiind o oglindă în care poate vedea imaginea Tatălui" (*Contra Gentes* 8). Iar mai târziu, în aceeaşi lucrare, el spune: „Deci, când sufletul a îndepărtat orice pată de păcat cu care este nuanţat şi păstrează curat numai ceea ce este în chip, atunci când aceasta străluceşte, poate contempla cu adevărat ca într-o oglindă Cuvântul, chipul Tatălui, şi în El să mediteze la Tatăl, al cărui chip este Mântuitorul" (*CG* 34). Această idee a sufletului ca o oglindă care, atunci când este pură, poate reflecta chipul lui Dumnezeu pare a fi originală pentru Atanasie. (Există indicii slabe în Teofil şi Plotin, dar nimic la fel de clar şi distinctiv precum găsim în Atanasie.) Pentru a înţelege această metaforă, trebuie să apreciem mai întâi modul în care

grecii au înţeles imaginile în oglindă. Potrivit lui Platon, care discută întrebarea într-o anexă la *Timeu* (46 d.Hr.), ce se întâmplă atunci când vedem o imagine într-o oglindă este că lumina din ochi se întâlneşte cu lumina din lucrul văzut pe suprafaţa oglinzii, iar aceste două seturi de raze de lumină se amestecă acolo, formând imaginea în oglindă pe care o vedem. Deci imaginea în oglindă există de fapt, se formează pe suprafaţa oglinzii; nu este, ca în înţelegerea noastră modernă a acestor fenomene, o iluzie cauzată de razele de lumină reflectate de suprafaţa oglinzii. Este important să ne dăm seama de acest lucru, căci altfel, este dificil să vedem că atunci când Părinţii au vorbit despre sufletul care reflectă imaginea lui Dumnezeu ca pe o oglindă, ei foloseau o analogie pentru a explica modul în care sufletul este chipul lui Dumnezeu. Aşadar, cunoaşterea de sine implică cunoaşterea lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu a făcut sufletul să reflecte imaginea Lui. Ideea sufletului ca o oglindă care îl reflectă pe Dumnezeu este astfel pentru Părinţi (deşi nu pentru noi, cu înţelegerea noastră diferită a modului în care funcţionează oglinzile) o metaforă care vede sufletul ca o imagine reală, deşi dependentă, a lui Dumnezeu şi sugerează, de asemenea, că această imagine a lui Dumnezeu din suflet este percepută în cunoaşterea de sine.

Aşadar, metafora lui Atanasie despre suflet ca o oglindă în care este reflectat Dumnezeu sugerează că există o asemănare reală între suflet şi Dumnezeu şi păstrează noţiunea că autocunoaşterea este ea însăşi un mod de a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Dar face acest lucru fără a sugera că există o rudenie naturală între suflet şi Dumnezeu. Nu există continuitate ontologică între imaginea din oglindă şi cea a căreia aceasta este imaginea; deci, în cazul sufletului care reflectă imaginea lui Dumnezeu, această asemănare dezvăluie o deosebire mult mai profundă la nivel de substanţă. Pe această înţelegere, teopoieza, divinizarea nu vor însemna redescoperirea vreunei legături între suflet şi Dumnezeu, ci mai degrabă că, pe măsură ce este purificat, sufletul reflectă mai exact chipul lui Dumnezeu, sau devine mai cu adevărat acea imagine. Avem, deci, o adaptare a unei teme platoniciene

familiare, în timp ce percepţia fundamentală a ortodoxiei niceene asupra semnificaţiei radicale a doctrinei creatio ex nihilo nu este deloc neclară. Atanasie însuşi nu a dezvoltat această idee, dar a lăsat moştenire succesorilor săi o metaforă pentru a descrie asemănarea sufletului cu Dumnezeu de care aceştia aveau să o folosească.

Grigore de Nyssa în teologia mistică, ca şi în multe aspecte ale teologiei dogmatice, Grigore de Nyssa este cel care a dezvoltat moştenirea atanaziană. Unul dintre cei trei Părinţi cunoscuţi sub numele de Părinţii Capadocieni (ceilalţi doi fiind fratele său, Vasile cel Mare şi Grigore Nazianzen), Grigore de Nyssa a fost un oponent al ultimilor reprezentanţi ai tradiţiei ariene şi a consolidat astfel realizarea Niceei. Ca teolog speculativ, el a fost cu siguranţă cel mai mare dintre cei trei, deşi inferior celorlalţi doi în abilităţile retorice şi capacitatea de organizare.

Teologia lui Grigorie este profund **niceeană** şi, mai precis, profund **atanaziană**. Pentru el, nu mai puţin decât pentru Atanasie, sufletul, împreună cu toate celelalte făpturi, este creat din nimic. În dezvoltarea unei diviziuni ierarhice a fiinţei, el foloseşte distincţia platoniciană dintre realitatea inteligibilă şi cea sensibilă, dar, în timp ce în platonism această distincţie este fundamentală, pentru Grigore domeniul inteligibil este împărţit în necreat şi creator, pe de o parte, şi, pe de altă parte, ceea ce este creat - şi aceasta este diviziunea fundamentală. Astfel, distincţia dintre realitatea necreată, inteligibilă, căreia îi aparţin numai membrii Sfintei Treimi şi ordinea creată, trece chiar şi în distincţia platoniciană dintre inteligibil şi sensibil. **Prăpastia** dintre necreat şi creat este pentru Grigore astfel încât nu există posibilitatea ca sufletul să treacă peste el: nu există extaz, în care sufletul îşi părăseşte natura creată şi trece în necreat.

Această respingere a posibilităţii extazului îl marchează pe Grigore de Nyssa din misticismul păgân al platonismului şi neoplatonismului (deşi nu din Origen sau Filon). Uneori se

sugerează că poziţia fundamentală a lui Grigore face imposibil orice misticism real. Dar mi se pare că, dimpotrivă, conştientizarea prăpastiei de nerezolvat dintre necreat şi creat implicată de doctrina radicală a creatio ex nihilo conferă misticismului său caracterul său aparte şi îl face să se concentreze cu atât mai clar pe însăşi inima misticismului: o experienţă de imediatitate cu Dumnezeu Însuşi în dragoste. Înţelegerea lui despre această doctrină a creaţiei din nimic înseamnă că nu există niciun punct de contact între suflet şi Dumnezeu şi, prin urmare, Dumnezeu este total de necunoscut pentru suflet, iar sufletul nu poate avea nicio experienţă cu Dumnezeu decât în măsura în care Dumnezeu face posibilă o astfel de experienţă. Necunoaşterea lui Dumnezeu este cea care conduce la insistenţa lui Grigorie că doar în virtutea Întrupării, numai pentru că Dumnezeu S-a manifestat – şi iubirea Sa – printre noi, îl putem cunoaşte deloc. Pe măsură ce sufletul răspunde la iubirea lui Dumnezeu, pe măsură ce se apropie de Dumnezeul necunoscut, el intră într-un întuneric din ce în ce mai adânc şi Îl cunoaşte într-un mod care depăşeşte cunoaşterea.

Modelul pentru tratarea lui Grigorie a teologiei mistice este, inevitabil, Origen. Multe dintre temele discutate în ultimul capitol apar din nou în Grigorie. Dar ele sunt transformate, iar acest lucru reiese în tratarea sa a celor trei căi, pe care Origen le numeşte căile eticii, ale contemplaţiei naturale şi, în final, *enop tike*. Asemenea lui Origen, Grigorie raportează această cale triplă la cele trei cărţi ale Înţelepciunii: Proverbe, Eclesiastul şi Cântarea Cântărilor; şi, ca şi Origen, vede aceste trei etape corespunzătoare creşterii spirituale a omului, care trece de la pruncie (Proverbe), prin tinereţe (Eclesiastul) până la maturitate (Cântarea Cântărilor). Este, totuşi, mai puţin s. Despre aceasta vezi cele două articole extrem de interesante ale lui CW Macleod în JTS: *m°vms: a study in Ancient Mysticism* (XXI (1970), 43-55) şi art. cit., capitolul 4, n. 11.

clar lui Grigore că aceste trei căi sunt strict succesive, ca şi la Origen. De exemplu, se spune că prima cale este calea

purificării, dar şi a iluminării, care este şi caracteristică celei de-a doua căi. Există, deci, cel puţin o suprapunere între cele trei moduri. Dar se pare că adevărata stare a lucrurilor este mai degrabă că aceste trei căi nu sunt atât trei etape, cât trei momente în apropierea sufletului de Dumnezeu.

Că aşa este, poate fi văzut dacă observăm un alt contrast izbitor între Origen şi Grigorie în înţelegerea lor a ascensiunii sufletului. Pentru Origen, în primul rând, sufletul este pregătit pentru contemplare; în a doua puterea de contemplare se dezvoltă treptat; iar în a treia puterile contemplative ale sufletului se concretizează. Sufletul învaţă să contemple şi, prin aceasta, îşi descoperă adevărata natură (doctrina lui Origen aici este dezvoltată în continuare de Evagrius, aşa cum vom vedea în capitolul următor). Dar pentru Grigorie contemplarea, *theoria*, nu este scopul ascensiunii sufletului. Mai degrabă există atât o latură activă, cât şi una contemplativă în fiecare moment al ascensiunii sufletului. În primul rând, latura activă se găseşte în procesul de purificare, iar latura contemplativă în percepţia sufletului că numai Dumnezeu există cu adevărat. În orice caz, a doua cale este adevăratul loc de contemplare, căci în a treia cale sufletul trece dincolo de contemplare. În al treilea mod, *Cântarea Cântărilor* „iniţiază înţelegerea în sanctuarul divin" şi ne dă „o relatare despre căsătorie, adică despre unirea sufletului cu Dumnezeu". Pentru că Dumnezeu este de necunoscut, contemplarea este imposibilă în a treia cale, care se preocupă de Dumnezeu în Sine: este calea unirii prin iubire.

Găsim un alt mod de a vorbi despre cele trei momente ale apropierea sufletului de Dumnezeu în Omiliile lui Grigorie despre Cântarea Cântărilor. El vorbeşte despre intrarea succesivă a sufletului în lumină, nor şi întuneric: *phos*, *nephele* şi *gnophos*. Aceasta este metafora călăuzitoare pentru înţelegerea de către Grigorie a celor trei moduri: Vederea lui Moise despre Dumnezeu a început cu lumină; apoi Dumnezeu i-a vorbit într-un nor. Dar când Moise s-a ridicat mai sus şi a devenit mai desăvârşit, l-a văzut pe Dumnezeu înăuntru întunericul. Acum, doctrina care ne este predată aici este următoarea. Retragerea noastră iniţială de ideile greşite şi eronate despre Dumnezeu este o tranziţie de la întuneric la lumină. Urmează o conştientizare mai apropiată a lucrurilor

ascunse şi prin aceasta sufletul este ghidat prin fenomenele senzoriale către lumea invizibilului. Iar această conştientizare este un fel de nor, care umbreşte toate aparenţele şi, încet, călăuzeşte şi obişnuieşte sufletul să privească spre ceea ce este ascuns. Apoi sufletul progresează prin toate aceste etape şi merge mai sus şi, pe măsură ce părăseşte mai jos tot ceea ce natura umană poate atinge, ea intră în camera secretă a cunoaşterii divine şi aici este tăiată din toate părţile de întunericul divin. Acum ea lasă în afară tot ceea ce poate fi înţeles de simţ sau de raţiune şi singurul lucru care i-a rămas pentru contemplare este invizibilul şi neînţelesul. Şi aici este Dumnezeu, aşa cum ne spun Scripturile în legătură cu Moise: „Dar Moise s-a dus la norul întunecat în care era Dumnezeu" (Exod. 20:21) (Comm. despre Cântarea XI: 1000-1). Progresul este un progres de la lumină la întuneric din ce în ce mai adânc. Etapa iniţială este îndepărtarea întunericului (*skotos*) al erorii prin lumina adevărului. Dar, de atunci încolo, cu cât sufletul progresează mai mult, cu atât mai adânc este întunericul în care intră, până când în cele din urmă sufletul este tăiat de tot ce poate fi înţeles de simţ şi raţiune. Contrastul cu Origen este complet. În timp ce pentru Origen sufletul urmăreşte o cale de creştere a luminii - întunericul pe care îl întâlneşte este dizolvat pe măsură ce progresează mai departe - cu Grigore sufletul călătoreşte din ce în ce mai adânc în întuneric. Paralela cu Filon este, de asemenea, evidentă, motivul fiind acordul esenţial al lui Philon şi Grigorie despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu faţă de Origen. Grigorie, însă, mi se pare că merge mai departe decât Philon, fiind capabil să dea un conţinut mai mare ideii sale de a intra în întunericul divin.

Găsim aceleaşi trei etape ale **Luminii**, **Norului** şi **Întunericului** în **Viaţa lui Moise** a lui Grigore, unde legătura dintre aceste etape şi evenimentele vieţii lui Moise este oarecum mai clară decât în pasajul citat. **Lumina** referindu-se la revelaţia lui Dumnezeu despre Sine lui Moise în **Rugul Aprins**, iar **Norul** şi **Întunericul**, referindu-se la cei doi din **Muntele lui**

Moise, în cel de-al doilea păcat. Ca răspuns la cererea lui de a vedea chipul lui Dumnezeu, Moise este aşezat într-o crăpătură a stâncii şi vede părţile din spate ale lui Dumnezeu în timp ce trece.

În relatarea rugului aprins din cea de-a doua parte alegorică a vieţii lui Moise, Grigorie spune: Din această lumină învăţăm ce trebuie să facem pentru a sta în razele luminii adevărate, căci nu putem urca la acea înălţime, unde se vede lumina adevărului, cu pantofi în picioare, adică dacă nu se îndepărtează acoperirea moartă şi pământească a pieilor de la picioarele sufletului, acel acoperământ cu care era îmbrăcată natura noastră la început, când am fost dezgoliţi de voinţa noastră divină. Deci, când vom face aceste lucruri, cunoaşterea adevărului va apărea, manifestându-se. Căci recunoaşterea a ceea ce este devine o purificare din părerea despre ceea ce nu este... Mi se pare, deci, că marele Moise a învăţat în această teofanie să ştie că niciunul dintre lucrurile pe care simţurile le percep sau pe care le contemplă inteligenţa nu există cu adevărat, ci doar fiinţa transcendentă şi sursa universului de care depind toate.

(Viaţa lui Moise II. 22, 24) Prima cale, calea Luminii, este modul în care sufletul se întoarce de la realitatea falsă la Dumnezeu, singura realitate adevărată. Cele două laturi, activă şi contemplativă, ale acestui mod sunt clare: latura activă este purificarea şi restaurarea în noi a imaginii divine. Daniélou rezumă scopul primului drum în două cuvinte, apatheia şi parrhesia, seninătatea şi îndrăzneala: astfel pregătit, sufletul este gata să se apropie de Dumnezeu. Latura contemplativă a primei căi este strâns legată de latura activă, deoarece este recunoaşterea faptului că numai Dumnezeu există cu adevărat, că El este singurul obiect demn al iubirii sufletului. De asemenea, Grigorie, urmând lui Origen, raportează primul mod, constând în purificare şi iluminare, cu sacramentul Botezului şi, într-adevăr, în toată teologia sa mistică există preocuparea de a o raporta la viaţa sacramentală a Bisericii.

A doua cale este calea Norului. Ca şi în cazul lui Origen,

Grigorie vede a doua cale - discutată de Solomon în Eclesiastul - ca fiind perioada în care sufletul învaţă deşertăciunea lucrurilor create şi, de asemenea, împărtăşeşte cu Origen o înţelegere mai pozitivă a acestui mod. Sufletul curat nu învaţă pur şi simplu deşertăciunea tuturor lucrurilor create, ci învaţă şi să vadă în ele o manifestare a slavei lui Dumnezeu. Când Grigore vorbeşte despre aceasta, el vorbeşte despre „contemplarea realităţii adevărate" şi „cunoaşterea realităţii inteligibile". A doua cale, deci, este tărâmul teoriei platonice: contemplarea tărâmului realităţii autentice, a Formelor. În primul rând, observăm că teoria platoniciană nu este capătul drumului după Grigore; mai degrabă aparţine etapei intermediare. În etapa finală, după cum vom vedea, trecem dincolo de teorie. Există aici un contrast izbitor nu doar cu Platon, ci şi cu Origen (şi şi mai accentuat cu Evagrie). Contemplarea este o etapă pe drum, nu finalul.

Dar propriul tratament de către Grigore a teoriei în al doilea mod este în sine interesant. Nu este deloc sistematic; el se referă frecvent la el şi îl face să servească o varietate de scopuri. Uneori parcă avem o simplă transpunere a unei teme platoniciene; mai des, doctrina lui Grigore este că sufletul purificat poate vedea slava lui Dumnezeu manifestată în creaţia sa. Aceasta este interpretarea pe care o dă trâmbiţelor pe care le-a auzit Moise la prima sa urcare pe Muntele Sinai: Acum cred că trâmbiţa cerească poate fi interpretată... ca un ghid în progresul nostru spre spiritual. În acest sens, s-ar referi la armonia splendidă a lumii care proclamă înţelepciunea care străluceşte în univers şi vorbeşte despre măreţia slavei lui Dumnezeu reflectată în lucrurile vizibile. Aşa se spune: cerurile arată slava lui Dumnezeu. Există trâmbiţa care sună tare care rosteşte solia divină în tonuri clare şi de apel, aşa cum spune unul dintre profeţi: Cerurile au trâmbiţat de sus. Când auzul inimii a fost purificat, atunci un om va auzi acest sunet – adică contemplarea universului din care ne derivăm cunoştinţele despre atotputernicia divină – şi prin aceasta el este condus în spirit să pătrundă în tărâmul în care există Dumnezeu. Acest tărâm pe care Scripturile îl numesc un nor întunecat (gnophos). Şi prin aceasta se înţelege invizibilitatea şi neînţelegerea lui Dumnezeu. În acest întuneric el vede tabernacolul care nu este

făcut de mâini omeneşti, aşa cum am spus, arătând mai târziu o imitaţie materială celor de dedesubt. (Viaţa lui Moise II. 168-169) În acest pasaj sunt făcute câteva puncte despre natura contemplării în al doilea mod. Menţiunea întunericului (gnophos) ne aminteşte de un punct pe care l-am observat deja, că la Grigorie cele trei căi nu sunt strict succesive, ci se umbră una în alta - semnificaţia contemplării naturale iese la iveală doar pe măsură ce trecem dincolo de ea şi suntem precipitaţi în întunericul unde este Dumnezeu şi unde contemplarea este imposibilă. Dar în acest întuneric, adică pe măsură ce ne apropiem de Dumnezeu, începem să discernem acolo ceea ce Grigore, citând pe Evrei, numeşte „cortul nefăcut de mână". Şi descoperind acest lucru, găsim semnificaţia cea mai profundă a contemplaţiei naturale. Grigore continuă: Luând un mic indiciu de la Pavel, care a dezvăluit parţial misterul implicat aici, vom spune că prin acest simbol Moise a fost instruit în aşteptarea acelui Cort care îmbrăţişează universul: şi acesta este Hristos, Puterea şi Înţelepciunea lui Dumnezeu, Care, fiind în propria Sa fiinţă, nefiind făcut de mâna omului, a primit o existenţă creată când avea să-şi construiască cortul între noi. Astfel, acelaşi tabernacol este, într-un anumit sens, atât creat, cât şi necreat: necreat în preexistenţa Sa, El primeşte o subzistenţă creată tocmai în acest tabernacol material. Această doctrină nu este, desigur, obscură pentru cei care au primit tradiţia autentică a acestui mister al credinţei noastre. Căci unic mai presus de toate este Cel care a existat înaintea tuturor veacurilor şi a venit la sfârşitul tuturor veacurilor. Nu avea nevoie de existenţă în timp; căci cum ar avea nevoie Cel care a existat înainte de toate timpurile şi toate veacurile de o naştere în timp? Dar de dragul nostru El a acceptat să se nască printre noi, care pierdusem existenţa prin abuzul libertăţii noastre, pentru ca El să poată readuce la existenţă tot ceea ce s-a rătăcit de la ea. Este, deci, Dumnezeu, Unul-Născut, Care cuprinde în Sine întregul univers, Care şi-a zidit propriul cort între noi. (Viaţa lui Moise II. 174-177) Prin aceasta trebuie să înţelegem că theoria are ca obiect nu doar principiile (logoi) care se află în spatele lumii pe care a creat-o Dumnezeu, ci şi Cuvântul (Logos) prin care această lume a fost creată; şi nu numai Cuvântul ca Creator, ci şi ca Întrupat. Obiectul teoriei nu este Dumnezeu

aşa cum este El în Sine - pentru că acest lucru este imposibil, deoarece Dumnezeu este de necunoscut - ci Dumnezeu aşa cum El s-a manifestat nouă prin energiile Sale divine, în crearea lumii şi în mântuirea ei. În această contemplare ţinem companie cu îngerii. După cum spune Danielou, această contemplare: are ca obiect realităţi umane, dar văzute în perspectiva lor cerească. Cunoaşterea are atunci un sens precis. Nu este nici cunoaşterea lui Dumnezeu, teologia, căci Dumnezeu rămâne inaccesibil; nici nu mai este o cunoaştere obişnuită a lucrurilor umane: este cunoaşterea supranaturală a planului lui Dumnezeu, a oikonomiei, a istoriei creaturilor spirituale. Şi propria sa sferă este cea a îngerilor.

A treia cale este intrarea în întuneric (gnophos). Iată cum descrie Grigore intrarea lui Moise în Norul Întunecat: Dar ce semnificaţie are acum intrarea lui Moise în întuneric şi viziunea lui Dumnezeu de care s-a bucurat în ea? Textul de faţă (Exod. 24:15) ar părea a fi oarecum în contradicţie cu apariţia divină pe care a văzut-o înainte. Acolo L-a văzut pe Dumnezeu în lumină, pe când aici Îl vede în întuneric. Dar, prin urmare, nu ar trebui să credem că aceasta contrazice întreaga succesiune de lecţii spirituale pe care am luat-o în considerare. Căci textul sacru ne învaţă aici că cunoaşterea spirituală apare mai întâi ca o iluminare în cei care o experimentează. Într-adevăr, tot ceea ce se opune evlaviei este conceput ca întuneric; a evita întunericul înseamnă a împărtăşi în lumină. Dar pe măsură ce sufletul progresează şi printr-o concentrare mai mare şi mai perfectă ajunge să aprecieze ce este cunoaşterea adevărului, cu atât se apropie mai mult de această viziune şi cu atât mai mult pare că natura divină este invizibilă. Ea părăseşte astfel toate înfăţişările de suprafaţă, nu numai cele care pot fi înţelese de simţuri, ci şi cele pe care mintea însăşi pare să le vadă şi

continuă să meargă mai adânc până când prin operarea spiritului pătrunde în invizibilul şi neînţelesul şi acolo îl vede pe Dumnezeu. Adevărata viziune şi adevărata cunoaştere a ceea ce căutăm constă tocmai în a nu vedea, în conştientizarea faptului că scopul nostru transcende orice cunoaştere şi este pretutindeni rupt de noi de întunericul neînţelesului. Astfel, acel evanghelist profund, Ioan, care a pătruns în acest întuneric luminos, ne spune că „niciun om nu L-a văzut niciodată pe Dumnezeu" (Ioan 1, 18), învăţându-ne prin această negaţie că niciun om – de fapt nici un intelect creat – nu poate dobândi o cunoaştere a lui Dumnezeu. (Viaţa lui Moise II. 162-164) A trece în întuneric înseamnă a trece în conştientizarea incomprehensibilităţii lui Dumnezeu: aici există a vedea prin a nu vedea, a cunoaşte prin a necunoaşte. Iar motivul este incognoscibilitatea absolută a lui Dumnezeu. Dar Grigore merge mai departe decât să spună pur şi simplu că Dumnezeu este de necunoscut şi că a realiza acest lucru înseamnă a trece în întunericul divin - care este posibil ceea ce a vrut să spună Philon prin asta. Aşa explică Grigore cererea lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu faţă în faţă: Ceea ce trăia Moise, cred, era un dor care i-a umplut sufletul pentru Binele Suprem; şi acest dor era în mod constant intensificat de speranţa lui în Transcendent, izvorât din frumuseţea pe care o întrezărise deja; şi această speranţă a aprins constant dorinţa lui de a vedea ce era ascuns din cauza a tot ceea ce a atins la fiecare etapă. Aşa se face că iubitor înfocat de frumos, primind în mod constant o imagine, parcă, a ceea ce tânjeşte, vrea să fie umplut de însăşi impresia arhetipului. Cererea îndrăzneaţă a sufletului care urcă pe dealurile dorinţei tinde spre bucuria directă a Frumuseţii şi nu doar prin oglinzi sau reflexii.

Refuzând cererea lui Moise, glasul lui Dumnezeu o acordă într-un fel, evidenţiind în câteva cuvinte un abis infinit al contemplaţiei. Căci Dumnezeu, în bunătatea Sa, a dat ca dorinţa lui să fie împlinită; dar El nu a promis că dorinţa lui va

înceta vreodată sau va fi pe deplin satisfăcută. Într-adevăr, El nu s-ar fi arătat slujitorului Său dacă viziunea ar fi fost de aşa natură încât să pună capăt dorinţei lui Moise; căci adevărata viziune a lui Dumnezeu constă mai degrabă în aceasta, că sufletul care ridică privirea către Dumnezeu nu încetează să-L dorească.

Şi puţin mai târziu el continuă: Nu putem concepe atunci nicio limitare într-o natură infinită; şi ceea ce este nelimitat nu poate fi înţeles prin natura sa. Şi astfel, fiecare dorinţă de Frumos care ne atrage în această ascensiune este intensificată de însuşi progresul sufletului către ea. Şi acesta este adevăratul sens al vederii lui Dumnezeu: să nu fie niciodată satisfăcută această dorinţă. Dar fixându-ne ochii asupra lucrurilor care ne ajută să vedem, trebuie să păstrăm mereu vie în noi dorinţa de a vedea din ce în ce mai mult. Aşadar, nu poate fi pusă nicio limită progresului nostru către Dumnezeu: în primul rând, pentru că nu poate fi pusă nicio limitare asupra frumosului şi, în al doilea rând, pentru că creşterea dorinţei noastre pentru frumos nu poate fi oprită de niciun sentiment de satisfacţie. (Viaţa lui Moise II. 231-3, 238-9) Dorinţa lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu este în mod constant satisfăcută şi totuşi niciodată satisfăcută. „Moise a căutat să-L vadă pe Dumnezeu", scrie Grigore, „şi aceasta este instrucţiunea pe care o primeşte despre cum trebuie să-L vadă: a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a-L urma oriunde l-ar putea duce" (Comm. despre Cântarea VI (888 A)).

Aceasta este doctrina lui Gregory despre ceea ce Danielou numeşte *epektasis* (deşi cuvântul apare o singură dată la Grigore într-un sens mistic, aşa cum recunoaşte Danielou însuşi). Adică, sufletul tânjeşte continuu după Dumnezeu, întinde continuu mâna spre cunoaşterea Lui. Dar nu există nicio satisfacţie ultimă, nicio uniune finală, niciun extaz în care sufletul să fie răpit din secvenţa temporală şi să realizeze unirea. Există pur şi simplu o pătrundere din ce în ce mai profundă în întuneric. Grigore dezvoltă acest lucru în tratarea sa despre căutarea mirelui de către mireasă în *Cântarea Cântărilor*: Sufletul, după ce a ieşit la cuvântul iubitului ei, Îl

caută, dar nu-L găseşte. Ea îl cheamă, deşi El nu poate fi atins prin niciun simbol verbal şi i se spune de către paznic că este îndrăgostită de neatins şi că obiectul dorului ei nu poate fi reţinut. În acest fel, ea este, într-un anumit sens, rănită şi bătută din cauza frustrării a ceea ce îşi doreşte, acum că crede că dorinţa ei de Celălalt nu poate fi împlinită sau satisfăcută. Dar vălul durerii ei este îndepărtat atunci când află că adevărata satisfacţie a dorinţei ei constă în a continua constant căutarea şi a nu înceta niciodată în ascensiunea ei, văzând că fiecare împlinire a dorinţei ei generează continuu o dorinţă suplimentară pentru Transcendent.

Astfel, **vălul disperării** ei este rupt şi mireasa îşi dă seama că va descoperi mereu din ce în ce mai mult din frumuseţea de neînţeles şi nesperată a Soţului ei de-a lungul eternităţii. Atunci este sfâşiată de un dor şi mai stăruitor, iar prin fiicele Ierusalimului îi comunică Iubitului ei dispoziţiile inimii ei. Căci ea a primit în ea săgeata specială a lui Dumnezeu, a fost rănită în inimă prin punctul de credinţă, a fost rănită de moarte de săgeata iubirii. Şi Dumnezeu este iubire. (Com. asupra Cântecului XII: 1037) Este clar că această doctrină a **epektasis** izvorăşte din înţelegerea profundă a lui Grigore cu privire la prăpastia de netrecut dintre suflet şi Dumnezeu, implicată de o doctrină radicală a creaţiei din nimic, şi este pentru el o alternativă la o doctrină a extazului. Totuşi, în scrierile sale anterioare (de exemplu, De Virginitate), Grigorie vorbeşte despre extaz. Ar trebui atunci să vedem ceva în dezvoltarea lui Grigorie analog cu ceea ce am văzut la Atanasie: o mişcare de la o premisă mistică platoniciană la o respingere a misticismului pe baza doctrinei **creatio ex nihilo**? Poate că doctrina lui Grigorie despre **epektasis** este o respingere a misticismului ca atare şi nu echivalează cu altceva decât la idealul progresului moral continuu în viaţa creştinului? Desigur, pare să nu fie doar respingerea uniunii extatice cu Dumnezeu, ci a oricărei idei pe care o putem ajunge la Dumnezeu: „A-l vedea pe Dumnezeu înseamnă a-l urma...".

Scriind înaintea lui Danielou, Urs von Balthasar are de spus despre doctrina epektasis a lui Grigorie, pe care el o numeşte filozofia „devenirii şi dorinţei": „Este un lucru ciudat! Suntem nemulţumiţi de această metafizică care absolutizează ceea ce este cel mai fundamental în noi: nemulţumirea." Şi continuă să sugereze că, acolo unde această metafizică a devenirii şi a dorinţei este greşită, este că se bazează pur şi simplu pe o analiză a naturii realităţii creaturii. Dar este important să ne dăm seama că Grigorie nu are o astfel de metafizică: epektasis este un fir în gândirea lui şi nu poate fi desprins de restul ţesăturii. Balthasar continuă să vorbească despre filosofia lui Grigore a imaginii şi a iubirii şi ceea ce găseşte aici califică concluzia sa anterioară. Dar, în propria lucrare a lui Grigore, filosofia devenirii şi dorinţa nu au stat niciodată singure şi este, într-adevăr, doar un mod în care Grigore vorbeşte despre experienţa sufletească a întunericului divin. Ea exprimă faptul că Dumnezeu nu poate fi înţeles, că sufletul nu poate ajunge la nicio cunoaştere finală a lui Dumnezeu, că dorul său pentru Dumnezeu nu va fi niciodată satisfăcut în cele din urmă: sufletul va fi întotdeauna inspirat de experienţa lui Dumnezeu să tânjească după mai mult. Dar aceasta nu înseamnă deloc că Dumnezeu este departe de suflet şi nu poate fi atins niciodată. Dimpotrivă, în întuneric Dumnezeu este prezent sufletului, iar sufletul este unit cu El. Doctrina epektasisului exprimă o latură a experienţei sufletului despre Dumnezeu: inepuizabilitatea ei, imposibilitatea oricărei saţii. Dar Grigore are cel puţin trei teme care exprimă experienţa sufletului despre prezenţa lui Dumnezeu în întuneric: oglinda sufletului, simţurile spirituale şi Cuvântul care locuieşte în interior.

Ideea că sufletul îl poate contempla pe Dumnezeu în oglinda sufletului este expusă în lucrarea timpurie a lui Grigore despre Fericirile, şi, de asemenea, frecvent în lucrarea sa matură, Omiliile despre Cântarea Cântărilor. Predica despre cea de-a şasea Fericire („Fericiţi cei curaţi cu inima, căci ei vor vedea pe Dumnezeu") este exercitată de contradicţia dintre faptul că în această Fericire viziunea lui Dumnezeu este promisă celor curaţi cu inima şi totuşi în altă parte în Scriptură se afirmă clar că Dumnezeu nu poate fi văzut. Grigore W sugerează un răspuns bazându-se pe distincţia găsită la Filon şi alţii între

esenţa lui Dumnezeu şi activităţile sale. Dumnezeu este necunoscut în esenţa sa, totuşi se face cunoscut în energiile sale (Grigorie foloseşte termenii ousia şi energeiai, iar acest pasaj este citat frecvent de scriitorii bizantini pentru a oferi sprijin pentru distincţia palamită dintre esenţa necunoscută a lui Dumnezeu şi energiile sale cognoscibile): „căci El este invizibil prin natură, dar devine vizibil în energiile Sale, pentru că lucrurile se pot referi la el. 1269 A). Aceasta oferă o soluţie simplă a paradoxului că Dumnezeu pare a fi atât de necunoscut şi totuşi poate fi cunoscut. Dar Grigorie nu este mulţumit, pentru că a-L cunoaşte pe Dumnezeu prin activitatea energiilor sale înseamnă a deduce existenţa lui Dumnezeu din operaţiunile sale, iar acest lucru este ceva pe care „înţelepţii acestei lumi" ar putea să-l realizeze. Dar „Domnul nu spune că este binecuvântat să ştii ceva despre Dumnezeu, ci să-l ai pe Dumnezeu prezent în tine" (1269 C), căci, a-L cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă a-L poseda, nu a fi informat despre El. Deci, ceea ce înseamnă Preafericirea este că „dacă inima unui om a fost curăţată de orice creatură şi de toate efectele nestăpânite, el va vedea Imaginea Naturii Divine în propria sa frumuseţe". Deoarece sufletul este o oglindă care reflectă imaginea divină, sufletul îl poate contempla pe Dumnezeu contemplând imaginea divină prezentă în sine. Sufletul trebuie să se purifice, altfel imaginea va fi estompată şi distorsionată, dar harul de a fi în imagine este un har, un dar de la Dumnezeu, care dă posibilitatea omului să reflecte Natura divină: „Căci Cel ce te-a făcut, a înzestrat în acelaşi timp firea ta cu această calitate minunată. Căci Dumnezeu i-a imprimat asemănarea gloriilor propriei Sale Naturi, ca şi cum ar modela forma unei sculpturi în ceară" (1271 A).

În întunericul necunoscutului, sufletul îl contemplă pe Dumnezeu în oglinda care este. Gabriel Horn a pus în contrast **oglinda** şi **norul** drept **două feluri de a-l vedea pe Dumnezeu** ale lui Grigore, iar Balthasar l-a urmat în înţelegerea cunoaşterii lui Dumnezeu dobândite prin oglinda sufletului ca o compensare pentru imposibilitatea de a-l vedea pe Dumnezeul incognoscibil, o compensaţie pe care sufletul o acceptă cu resemnare. Dar Leys pare să aibă dreptate când respinge această sugestie şi înţelegerea prin cunoaşterea

sufletului despre Dumnezeu prin oglindă un alt mod de a descrie experienţa sufletului în întuneric, un mod care sugerează latura pozitivă a experienţei. El arată că sufletul nu vede nimic în oglindă: nu există o imagine reflectată (ou... antiprosopon theama). Oglinda sufletului îi permite sufletului să contemple posedând în sine în mod creat ceea ce este Dumnezeu într-un mod necreat: face posibilă participarea reală la Dumnezeu, dar Dumnezeu rămâne de neînţeles.

Simpatia oglinzii se bazează pe faptul că sufletul devine asemenea lui Dumnezeu pe măsură ce se purifică prin creşterea în virtute, lucru remarcat foarte clar în următorul citat din Comentariul cântării: "Există multe parfumuri diferite, nu toate la fel de parfumate, din care un anumit amestec armonios şi artistic produce un fel cu totul special de unguent numit nard, luând numele de la una dintre ierburile parfumate care sunt compuse în el. Este rezultatul multor parfumuri diferite care se unesc într-un singur parfum; şi acesta este parfumul dulce pe care Mirele îl percepe cu simţuri curate." În acest text cred că Cuvântul ne învaţă că prin însăşi natura Sa El transcende întreaga ordine şi structură a universului creat, că El este inaccesibil, intangibil şi de neînţeles. Dar în locul Lui avem în noi acest parfum distilat din perfecţiunea virtuţilor noastre; şi aceasta imită în puritatea ei incoruptibilitatea Sa esenţială, în bunătatea ei bunătatea Sa, în nemurirea ei nemurirea Sa, în stabilitatea ei nemutabilitatea Sa şi în toate virtuţile pe care le avem noi reprezentăm adevărata Sa virtute, care, aşa cum spune profetul Habacuc, acoperă toate cerurile (Hab. 3:3).

Aşa că atunci când mireasa le spune prietenilor Mirelui: „Nardul Meu a trimis mirosul lui" (Cant. 1:11), aceasta este lecţia profundă pe care cred că ea ne-o învaţă. Este că, deşi cineva ar putea aduna din toate diferitele pajişti ale virtuţii fiecare parfum şi fiecare floare de mireasmă şi ar trebui să-şi facă toată viaţa parfumată cu mirosul bun al tuturor acestor acţiuni virtuoase şi să devină desăvârşit în acest fel, nici măcar el nu ar putea privi cu fermitate Cuvântul lui Dumnezeu, nu mai mult decât ar putea soarele. Dar el poate privi acest Soare din el ca într-o oglindă. Căci virtutea desăvârşită a lui

Dumnezeu trimite raze de nepăcat pentru a lumina vieţile celor care sunt curaţi; iar aceste raze fac vizibil invizibilul şi ne permit să înţelegem inaccesibilul imprimând o imagine a Soarelui în oglinda sufletelor noastre. În ceea ce priveşte interpretarea noastră, este aproape acelaşi lucru să vorbim despre razele soarelui sau despre emanaţiile virtuţii sau despre parfumul parfumului. Căci indiferent care dintre aceste analogii am folosi în scopul discursului nostru, ideea de bază este una şi aceeaşi: că tocmai prin virtuţile noastre obţinem o cunoaştere a Binelui care depăşeşte orice înţelegere, în acelaşi mod în care putem deduce frumuseţea unui arhetip din imaginea lui. (Com. despre Cântecul III: 824 AC) Sufletul, prin virtuţile sale, participă la virtutea desăvârşită a lui Dumnezeu, parfumul său este derivat din El; iar Mirele se bucură de parfumul şi frumuseţea sufletului.

Aceasta duce la a doua temă prin care Grigore explorează experienţa sufletească a lui Dumnezeu în Întuneric: cea a simţurilor spirituale. În altă parte în Comentariul Cântecului, în loc ca virtuţile sufletului să-i dea un parfum care încântă pe Mire, Cuvântul, virtuţile trezesc simţurile sufletului, astfel încât sufletul însuşi să-l poată simţi pe Mire. Grigore le adună într-un loc în care compară sufletul cu un crin şi Cuvântul cu un măr: îl încântăm pe Mire cu parfumul nostru, dar Cuvântul (mărul) face mai mult decât încânta simţurile, oferă hrană: Atunci mireasa recunoaşte pe bună dreptate diferenţa dintre ea şi Domnul ei. Ca Lumină, El este un obiect al frumuseţii pentru ochii noştri; El este un miros dulce pentru simţul nostru al mirosului; şi Viaţă pentru cei care se împărtăşesc cu El. Cel ce Îl mănâncă, după cum spune Evanghelia, va trăi. Natura noastră umană, maturată prin virtute, devine o floare – dar ea nu oferă hrană cultivatorului, ci pur şi simplu se împodobeşte pe sine. Căci El nu are nevoie de bunurile noastre, ci mai degrabă avem nevoie de El... (Comm. despre Cântarea IV: 844 B) Mi se pare că Grigorie merge dincolo de Origen în înţelegerea sa asupra simţurilor spirituale (deşi îi este în mod clar îndatorat). În timp ce Origen este mai interesat de ideea că

există simţuri spirituale, Grigore foloseşte ideea pentru a explora mai profund natura experienţei sufletului în întunericul divin: Ea este cuprinsă de o noapte divină, în timpul căreia Soţul ei se apropie, dar nu Se descoperă. Dar cum poate ceea ce este invizibil să se descopere în noapte? Prin faptul că El dă sufletului un anumit simţ al prezenţei Sale, chiar dacă El scăpa de înţelegerea ei clară, ascunsă aşa cum este El de invizibilitatea naturii Sale. (Com. despre Cântecul XI: 1001 î.Hr.) În noaptea întunecată, sufletul nu poate vedea, dar ea poate simţi prezenţa Cuvântului: Cuvântul „îi dă sufletului un simţ al prezenţei sale" (aisthesin tina... tes parousias). Iar simţurile pentru care Gregory manifestă cel mai mult interes sunt tocmai acelea care sunt preocupate de prezenţă: mirosul, gustul şi atingerea sau simţirea. Am văzut exemple de simţire şi miros; Grigore face, de asemenea, trimiteri frecvente la „dulcetatea" (glukus) a experienţei sufletului despre Dumnezeu în întuneric. Grigore subliniază, se pare, că în Întuneric sufletului i se oferă o experienţă a prezenţei lui Dumnezeu. De asemenea, este important să remarcăm că această prezenţă este ceva care vine asupra sufletului: sufletul nu Îl găseşte pe Dumnezeu, ci mai degrabă este găsit de El. Gândul lui Grigore se bazează aici pe venirea lui Dumnezeu printre noi în Întrupare: dorul sufletului după Dumnezeu este un răspuns la dragostea lui Dumnezeu pentru noi devenind una cu noi în Întrupare.

Aceasta ne conduce la a treia faţetă, menţionată mai devreme, a înţelegerii de către Grigorie a experienţei sufletului în Întuneric: locuinţa Cuvântului în suflet. Am văzut deja că dezvoltarea virtuţilor în suflet manifestă în suflet chipul lui Dumnezeu: sufletul îl cunoaşte pe Dumnezeu posedându-L în sine. Grigore vorbeşte adesea mai direct despre prezenţa Cuvântului în suflet; de exemplu, el vede în progresul sufletului pe Isus avansând în înţelepciune şi statură în suflet: „Acum

Isus, care S-a născut copil în noi, înaintează în înţelepciune, vârstă şi har, în diferite moduri în inimile celor care Îl primesc. El nu este acelaşi în toţi, ci numai după măsura celor în care locuieşte, adaptându-se la capacitatea fiecăruia care Îl primeşte. La unii vine ca un prunc, la alţii ca unul înaintând, la alţii în deplină maturitate…" (Com. la Cântarea III: 828 D) În continuarea pasajului Grigorie foloseşte o varietate de cuvinte pentru a descrie acea parte a sufletului în care locuieşte Cuvântul: inima (kardia), partea care conduce sufletul (hegemonikon, un termen stoic), conştiinţa (syneidesis), adâncurile minţii (batheia dianoias). După cum remarcă Danielou, Grigore pare să caute un termen care să descrie partea cea mai profundă, cea mai interioară a sufletului, aceea pe care Tauler a numit-o „terenul sufletului", iar Sfântul Francisc de Sales „la fi ne pointe de l'ame". De asemenea, este interesant de observat că există mai multe locuri (în special în Omilia a XI-a despre Cântec) în care Grigorie pune în contrast raţiunea discursivă (zetetike dianoia), care este năucită deoarece caută să-L înţeleagă pe Dumnezeu aşa cum este în Sine, cu inima (kardia), care recunoaşte cu mirare şi entuziasm prezenţa Cuvântului. Acest lucru face mai explicit ceva transmis prin fiecare dintre aceste moduri în care Grigorie vorbeşte despre experienţa mistică a sufletului: că, străduindu-i să-i facă dreptate, trece dincolo de intelectualismul lui Origen şi de categoriile intelectuale ale oricărei gândiri mistice platonice şi, folosind limbajul Bibliei, care vorbeşte despre omul care răspunde lui Dumnezeu cu inima sa, dezvoltă un misticism al meu.

Dumnezeu dincolo de cunoaştere, care simte prezenţa **lui Dumnezeu** în întunericul necunoaşterii. Această mistică a simţirii transcende radical ceea ce am găsit până acum în istoria gândirii mistice.

La ce se adaugă aceste trei faţete ale experienţei mistice — oglinda sufletului, simţurile spirituale şi Cuvântul care locuieşte în interior — este o relatare foarte variată şi sensibilă a experienţei sufletului despre Dumnezeu în întunericul divin. Este o experienţă dincolo de simţuri şi dincolo de intelect; este un sentiment de conştientizare a unui parfum care încântă şi încântă sufletul. Doctrina epektasisului trebuie privită în această lumină. Nu este, până la urmă, înlocuirea misticismului cu moralismul: este o înţelegere a experienţei mistice în care sufletul este atras din ce în ce mai mult către o experienţă din ce în ce mai profundă. Căci experienţa lui Dumnezeu este inepuizabilă; El nu poate fi niciodată cunoscut sau înţeles în cele din urmă. Acest lucru continuu atras mai departe este uneori comparat de Grigore cu extaz şi s-ar putea să fi crezut că există momente în care sufletul a fost răpit de Dumnezeu. Dar, când vorbeşte despre extaz, limbajul său este de obicei metaforic şi pare să însemne că sufletul este în mod constant scos din sine, în sensul tânjirii după o cunoaştere din ce în ce mai profundă a lui Dumnezeu. Deci, există un paradox în încântarea profundă a sufletului în experienţa ei cu Dumnezeu, în timp ce tânjeşte după mai mult. Pentru a descrie aceste experienţe, Grigore foloseşte astfel de oximoroni precum „somnul vigilent" şi „beţia treaz".

Dacă în doctrina lui Grigorie există în mod corespunzător un element extatic, acesta este în natura extatică a iubirii, care caută continuu să atragă sufletul din sine la unirea cu Dumnezeu aşa cum este El în Sine. Grigore foloseşte atât *eros*, cât şi *agape* pentru a descrie această iubire, o iubire care este în esenţă o dorinţă de unire cu persoana iubită. După cum am observat mai sus, a treia cale este definită ca stadiul în care sufletul găseşte unirea (anacrasis) cu Dumnezeu. Şi tocmai această dorinţă de unire este principiul intrării sufletului în întuneric, al stadiului cel mai înalt al ascensiunii mistice a

21 Ibid., 206.

sufletului. Este o dorinţă pentru ceea ce este imposibil – unirea cu Dumnezeul necunoscut, alimentată de ceea ce este actual – unirea cu Dumnezeu în suflet. Danielou 21 vede acest paradox implicat în folosirea de către Grigore atât a *erosului*, cât şi a *agapei* pentru a descrie dragostea sufletului pentru Dumnezeu. Dorul care întinde sufletul spre Dumnezeu aşa cum este El în Sine, acest dor extatic, este *eros*; iar *eros* este aspectul extatic al *agapei*: Mireasa îşi scoate apoi vălul de pe ochi şi vede cu viziune pură frumuseţea ineficientă a Soţului ei. Şi astfel este rănită de o săgetă spirituală şi de foc de *eros*. Căci *agapa* care este încordată la intensitate se numeşte *eros*. Şi nimeni să nu se ruşineze de aceasta, ori de câte ori săgeata vine de la Dumnezeu şi nu din carne. Dar mireasa se laudă mai degrabă în rana ei, pentru că punctul acestui dor spiritual i-a străpuns până în adâncul inimii. Iar acest lucru îl lămureşte când le spune celorlalte fecioare: Sunt rănit de dragoste. (Com. la cântecul XIII: 1048 CD) Extazul nu este, aşadar, o experienţă în care sufletul este răpit din secvenţa temporală într-o stare eternă – chiar şi în clipa naşterii. Nu există o stare de odihnă finală pentru suflet: el este scos continuu din sine în dragostea lui pentru Dumnezeu. Aceasta este ceea ce Grigorie vrea să spună prin extaz: experienţa intensă a dorului, a dorinţei şi a iubirii a cărei *epektasis* – urmărirea lui Dumnezeu – este rodul. Dorinţa pentru Dumnezeu este în mod continuu satisfăcută şi totuşi niciodată satisfăcută, pentru că satisfacerea dorinţei duce la o dorinţă şi mai mare pentru Dumnezeu. Sufletul se întinde continuu după Dumnezeu. Nu există o viziune finală, pentru că experienţa sufletului în întuneric nu este - nu poate fi - o teorie, pentru că nu există nicio posibilitate de vedere în acest întuneric. Prezenţa lui Dumnezeu nu poate fi văzută sau înţeleasă, ci doar simţită şi acceptată. Această negare a supremaţiei theoriei, a contemplaţiei, este ceea ce îl marchează pe Grigorie cel mai puternic din Origen şi Evagrie. Doctrina platoniciană a contemplaţiei este lăsată în urmă; dincolo de theoria, în întunericul necunoaşterii, sufletul pătrunde din ce în ce mai adânc în cunoaşterea şi prezenţa lui Dumnezeu prin iubire.

V I Contribuţia monahală Ar fi o mare greşeală dacă, în discutarea teologiei mistice, ne-am concentra atenţia la teologi. Rugăciunea este ceva făcut, mai degrabă decât ceva gândit, şi în timp ce toată teologia ar trebui să se refere la rugăciune, teologia mistică face acest lucru în mod direct, fiind reflectarea asupra drumului rugăciunii, a drumului către unirea sufletului cu Dumnezeu. De aceea găsim că monahismul – o viaţă dedicată mai ales rugăciunii – aduce o contribuţie deosebită la teologia mistică în perioada patristică. Cu toate acestea, tocmai în tradiţia monahală însăşi găsim o componentă anti-mistică pronunţată: o insistenţă că omul este cu totul îndepărtat de Dumnezeu şi în această lume trebuie să trăiască o viaţă de pocăinţă şi de luptă neîncetată împotriva puterilor răului.

Ascensiunea monahismului în secolul al IV-lea este un fenomen brusc şi uluitor, cu puţine antecedente reale. Acest zbor dramatic către deşert este, în general, atribuit dorinţei creştinilor de martiriu, atunci când martiriul, după înfrângerea finală de către Constantin a lui Licinius în 323, încetase să mai fie o posibilitate. Martiriul „alb" a fost schimbat cu martiriul „roşu" şi, astfel, continuitatea cu Hristos însuşi a fost păstrată într-un moment în care, pe măsură ce Biserica a devenit acceptabilă în lumea romană şi, prin urmare, nu a mai stat în contrast cu lumea, acea continuitate ar fi fost altfel pusă în pericol. Dar cum a fost înţeles acest „martir alb"? Martiriul devenise, în primele secole ale existenţei Bisericii, idealul sfinţeniei: martirii erau „atleţii" vieţii creştine, cei care obţinuseră o victorie puternică într-o mare luptă (agon). Această luptă a fost cu forţele răului, reprezentate de Stat şi de revendicările lui idolatre; este adesea reprezentată ca o luptă cu demonii. Toate acestea au fost transferate în monahism. De

exemplu, comparăm relatarea trupului lui Pionius după ce acesta a fost ars de viu, cu relatarea lui Atanasie despre trupul lui Antonie în „Viaţa lui Antony". Corpul lui Pionius era „ca al unui atlet în plină formă, la înălţimea puterilor sale. Urechile lui nu erau distorsionate; părul îi era întins în ordine pe suprafaţa capului; iar barba îi era plină de parcă cu prima floare de păr. Faţa lui a strălucit încă o dată..." Despre Antonie citim că atunci când a ieşit din prima sa perioadă de asceză solitară, cei care l-au văzut au fost „uimiţi să vadă că trupul său şi-a păstrat aspectul de dinainte, că nu era nici obez din cauza lipsei de exerciţiu, nici slăbit de posturile şi luptele sale cu demonii"; aflăm şi că „bucuria din sufletul său s-a exprimat în veselia feţei sale" şi el este numit „martir... care luptă mereu în bătăliile Credinţei". Călugărul, ca şi martirul, se află în prima linie a luptei împotriva puterilor răului. Aşa a înţeles Atanasie viaţa monahală, aşa cum putem vedea din „Viaţa lui Antonie", dar se aseamănă foarte mult cu înţelegerea lui despre Întrupare: căci, în Întrupare, Dumnezeu Cuvântul ia un trup pentru a putea întâmpina puterile răului pe propriul teren şi le învinge.

Atanasie marchează un pas important în înţelegerea creştină a drumului sufletului către Dumnezeu. Spre deosebire de formele anterioare de teologie mistică bazate pe premisa platoniciană a rudeniei naturale a sufletului cu Dumnezeu, Atanasie postulează o mare prăpastie ontologică între Dumnezeu şi toate celelalte, inclusiv sufletele. Această prăpastie poate fi trecută doar de Dumnezeu: omul îl poate cunoaşte pe Dumnezeu numai dacă Dumnezeu vine la el, coboară în tărâmul corupţiei şi morţii pe care o locuieşte omul. Şi asta face în Întrupare. Înţelegerea lui Atanasie asupra Întrupării şi înţelegerea vieţii monahale se leagă astfel între ele. În lumina Întrupării, cei care doresc să se identifice cu acest Dumnezeu care coboară trebuie să urmeze aceeaşi mişcare. Ei nu vor mai fi atraşi în sus către sfinţenie într-o asemănare tot mai mare cu Dumnezeul nevăzut; acum ei se vor descoperi atraşi în lumea materială cu Cuvântul făcut trup. Deci, în Viaţa lui Antonie, nu citim nimic despre urcarea sufletului la Dumnezeu în contemplare, ci mai degrabă despre coborârea lui în lumea dată păcatului, o coborâre la locul demonilor de acolo pentru a lupta cu ei. Şi două secole mai târziu, când a venit să fie scrisă cea mai mare dintre regulile monahale, aceea a Sfântului Benedict, nu găsim în ea niciun cuvânt despre contemplare.

Şi totuşi, această componentă anti-mistică din monahism este doar o parte a poveştii. Viaţa de contemplare, căutarea unui sentiment de rudenie cu Dumnezeu, continuă să cheme oameni, şi astfel cele două fire, ceea ce am putea numi mistic şi antimistic, sunt ţesute împreună în istoria monahismului creştin şi sunt sursa unor tensiuni nesfârşite. Dar, la începutul acestei istorii, îi găsim pe amândoi întruchipaţi într-o stare de dezvoltare perfectă într-un singur om, Evagrie din Pont.

EVAGRIU DE PONTUS Tradiția care își găsește expresie în scrierile lui Evagrius este o tradiție intelectualistă care îi datorează foarte mult lui Origen. Evagrius era un prieten cu Vasile şi Grigore Nazianzen, care au publicat ei înşişi o colecţie de extrase din scrierile lui Origen numite *Filocalia*, deşi entuziasmul lor pentru Origen a fost temperat de o recunoaştere a aspectelor mai îndoielnice ale teologiei sale. Evagrius însuşi a fost un devotat temeinic al teologiei lui Origen şi propria sa lucrare reprezintă o dezvoltare a celei lui Origen. Din punct de vedere doctrinal, el pare să fi acceptat toate părţile mai dubioase ale origenismului şi să le fi dezvoltat: într-adevăr, se pare că tocmai înţelegerea lui Evagrius despre origenism a fost condamnată la Sinodul al V-lea Ecumenic din 553, care l-a condamnat şi pe Evagrius personal. Datorită ereziei sale, o mare parte din lucrarea lui Evagrius a supravieţuit nu în greacă, ci în limbile bisericilor necalcedoniene (care, desigur, nu au acceptat autoritatea conciliilor ulterioare) - în principal siriacă - în timp ce unele lucrări importante (în special Tratatul său despre rugăciune) au supravieţuit în greacă, deoarece au fost atribuite Sf. Nilus.

Cunoaşterea noastră despre faptele vieţii lui Evagrie depinde de Palladius, istoricul monahismului timpuriu şi autor al Istoriei Lausiace, care a petrecut câţiva ani cu monahii Egiptului, timp în care a fost ucenic al lui Evagrie. Potrivit relatării sale, Evagrie venea din Ibora în Pont (mai precis, Helenopontus), oraş din Capadocia, nu departe de mănăstirea Sfântul Vasile, sub a cărui influenţă a venit Evagrie încă destul de tânăr şi de către care a fost hirotonit lector. Dar se pare că a respins genul de viaţă monahală organizată de Vasile şi a fost atras în schimb de viaţa intelectuală a capitalei, Constantinopol, unde propria sa strălucire a avut deplină amploare printre numeroasele dezbateri teologice acute ale vremii. În cuvintele lui Palladius, „el a înflorit în marea cetate, confuzând orice erezie cu exuberanţa tinerească" (Istoria Lausiac, 38.2).

În acest timp, Evagrie a avut o viziune, sau poate un vis, în care a jurat că va părăsi Constantinopolul şi ispitele care îl

năpădeau acolo. Revenindu-şi, el a reflectat că „chiar dacă acest jurământ a fost făcut în viziunea mea, totuşi l-am jurat". A doua zi a plecat la Ierusalim, unde remarcabila Melania l-a ajutat în cele din urmă să îmbrăţişeze viaţa de călugăr fără alte prevaricări. Şi astfel, în 383, a mers mai întâi în Nitria şi apoi, după câţiva ani, şi mai adânc în deşertul egiptean, la Kellia, unde a rămas până la moartea sa în 399, la vârsta de cincizeci şi cinci de ani. Prin urmare, Evagrie se afla în deşertul egiptean la punctul culminant al istoriei sale monahale şi acolo a trăit ca un pustnic timp de şaisprezece ani. Din această experienţă scrie.

Marile sale lucrări care au supravieţuit în greacă sunt *Praktikos*, numit şi *Călugărul*, şi *Tratatul despre rugăciune* (cel din urmă atribuit lui Nilus). În limba siriacă, cea mai importantă lucrare este *Kephalaia Gnostica* (Capitole gnostice): acesta este un tratat de doctrină ezoterică, unul dintre manuscrisele căruia conţine, mai mult sau mai puţin nealterate, doctrinele origeniste care au fost condamnate în 553. Forma acestor lucrări este izbitoare. Fiecare constă dintr-o colecţie de „capitole" scurte, aşa cum sunt de obicei numite, deşi adesea nu sunt mai mult decât propoziţii: 100 în *P*, 153 în *O* şi 90 în fiecare dintre „Secolele" gnostice. Ideea unor capitole scurte aminteşte de exemplele anterioare de înţelepciune „gnomică", de exemplu, cartea *Proverbe*, sau zicerile unuia ca Heraclit, dar mult mai semnificativ, ea aminteşte una dintre zicerile Părinţilor deşertului – propoziţii confuze sau, uneori, poveşti foarte scurte, care au fost adunate împreună. Ultimele zece capitole din *Praktikos*, într-adevăr, constau din zece astfel de cuvinte.

Totuşi, nu numai într-o astfel de chestiune de stil Evagrie ia contact cu Părinţii deşertului: întreaga sa înţelegere a teologiei mistice aparţine acelei tradiţii. Pentru părinţii deşertului, viaţa a fost o luptă continuă cu demonii care ispitesc pe cineva să păcătuiască şi este o viaţă pe care Evagrie se străduieşte să o înţeleagă şi să o dezvăluie. Acest lucru va deveni evident pe măsură ce vom urmări relatarea lui despre progresul spiritual al sufletului.

La fel ca Origen, Evagrie împarte calea sufletului în trei etape. Dar în loc de ethike, physike şi enoptike, el foloseşte

termenii care, prin influenţa sa, au devenit familiari: praktike, physike şi theologia. Praktike este etapa în care sufletul dezvoltă practicarea virtuţilor. Această utilizare a cuvântului practicis este o nouă plecare. De obicei înseamnă „preocupat de afaceri, de activitate"; Aristotel vorbise despre bios praktikos, viaţa activă, spre deosebire de viaţa contemplativă, bios theoretikos. Iată ce înseamnă practicis pentru prietenul lui Evagrius, Grigore Nazianzen, care pune în contrast viaţa activă, bios praktikos, cu cea a călugărului. Pentru Evagrie, însă, departe de a avea vreo legătură praktike cu viaţa activă, ea presupune isihia, viaţa de linişte a călugărului (sau contemplativă, am spune noi). Praktike este viaţa de luptă cu demonii, o luptă pentru a învinge ispita şi a supune patimile. Physike este, ca şi în cazul lui Origen, stadiul contemplării naturale - a vedea realitatea creată în Dumnezeu, aşa cum ar fi. Teologia este s Vezi Guillaumont, Les 'Kephalaia Gnostica'.

[9] **Etica Nicomaheană**, 1095b10-15, 1098a3, 1176a30-1179a32.

Vezi discuţia în Guillaumont, Traité Pratique (SC 170), Introducere 38-63. Cunoaşterea (gnoza) Sfintei Treimi, contemplarea lui Dumnezeu aşa cum este El în Sine. Evagrie, însă, uneori împarte viaţa spirituală în alt fel în două: **praktike** şi **theoretike** sau **gnostike** — nivelul de activitate sau efort, şi nivelul de contemplare, cunoaştere sau rugăciune. Cu această diviziune, totuşi, există o zonă de suprapunere, când sufletul este încă angajat în luptă activă împotriva demonilor şi totuşi a început deja să contemple. Această zonă de suprapunere, după cum vom vedea, corespunde secţiunii din mijloc a diviziunii triple, şi anume, **physike**.

În **praktike**, sufletul dobândeşte virtuţile. Mai exact, în cursul acestei etape sufletul atinge starea de **apatheia**, care înseamnă literalmente impasibilitate, eliberare de patimi. Bousset, în cartea sa despre Părinţii deşertului, remarcă că abilitatea lui Evagrius se afla în special „în domeniul evlaviei practice": 11 este cu siguranţă adevărat că ideile lui Evagrius despre **praktike** erau preţuite printre călugări, iar lucrările care se ocupă de acest lucru sunt păstrate în greacă. Aşadar, deşi până acum am acordat puţin spaţiu primelor etape ale

vieţii mistice, cu Evagrius va fi mai bine, dacă e să-i apreciem geniul, să alocăm puţin spaţiu **practicii**.

Ce înseamnă Evagrius prin **apatheia**? Pentru moment, să afirmăm pur şi simplu că Evagrie nu înseamnă o stare de nesimţire în care sufletul este ca o piatră, aşa cum a susţinut Ieronim? Mai degrabă **apatheia** înseamnă o stare de linişte, o stare în care sufletul nu mai este tulburat de patimile sale. Este scopul **praktikei**, sau „floarea **praktikei**" (P 81), dar nu este un scop în sine. După cum o spune Evagrie în prologul **Praktikos**, „**apatheia** dă naştere dragostei, iubirea este uşa cunoaşterii naturale [adică physike] care duce la teologia şi beatitudinea finală". **Apatheia** este o condiţie necesară pentru **agape**, care este adevăratul „ţel al **praktikei**" (P 84). **Apatheia** este într-adevăr pentru Evagrie cea mai firească, cea mai sănătoasă, stare a sufletului; un suflet supus impulsurilor şi pasiunilor este dezordonat, bolnav. Iar sănătatea, desigur, nu este un scop în sine, ci permite cuiva să acţioneze cel mai eficient.

Praktike, deci, este calea apatiei. Calea începe cu credinţă, *pistis*. În prologul la **Praktikos**, Evagrius afirmă că această atitudine fundamentală a credinţei este asigurată de frica de Dumnezeu şi continenţa şi stăpânită prin răbdare şi speranţă, iar din aceste virtuţi se naşte apatia. Evagrius este, totuşi, interesat doar de modul monahal sau eremitic al practicii (şi nu este clar că el crede că oricare altul este posibil) - calea care începe cu credinţa, dar şi cu retragerea în tăcere şi singurătate, *hesiechia*. Este un mod de luptă cu demonii şi, potrivit lui Evagrius, doar pustnicii sunt cei care se angajează în război deschis sau direct cu ei: „Demonii se luptă corp la corp cu pustnicii, dar în lupta lor împotriva celor care trăiesc o viaţă de virtute într-o mănăstire sau într-o comunitate cu care se luptă doar indirect – prin cei mai neglijenţi. Această din urmă bătălie este un aer mult mai uşoară decât prima, pentru că niciodată nu veţi găsi pe pământ oameni la fel de răutăcioşi ca demonii sau capabili să facă toată răutatea atât de repede" (P 5). Prima etapă a practicii este, deci, pentru Evagrius, retragerea în singurătate şi linişte acolo pentru a lupta corp la corp cu demonii.

Aceasta este o luptă nu atât împotriva păcătuirii efective, cât împotriva ispitei de a păcătui, împotriva gândurilor,

imaginaţiilor, consideraţiilor - toate înţelese în cuvântul grecesc, *logismos*. Este o bătălie mult mai grea. „Aţi auzit că s-a spus: „Să nu săvârşiţi adulter." Dar eu vă spun că oricine se uită la o femeie cu poftă, a comis deja adulter cu ea în inima lui". Această vorbă despre Isus este luată literalmente de Evagrie — păcătuind în inimă, păcătuind cu *logismoi*, de asta se preocupă *praktike*. Şi în aceasta Evagrie este de acord cu una dintre spusele înregistrate ale lui Antonie cel Mare: „Cel care doreşte să trăiască în singurătate în deşert este eliberat de trei conflicte: auzul, vorbirea şi vederea; există un singur conflict pentru el şi acesta este cu inima.' Este calea demonilor de a stârni imaginaţia, *logismoi*, nu direct — căci demonii nu pot cunoaşte inima, doar Dumnezeu o poate (O 63 f.) — ci prin partea de jos a sufletului, partea pătimaşă şi dorinţă. Deşi nu pot vedea inima, ei pot vedea din comportamentul călugărului în ce fel de stare se află, deprimat sau mulţumit de sine sau orice altceva şi pot ataca în consecinţă.

Evagrius împarte **logismoi** în opt tipuri, opt feluri de gânduri rele. Lista sa este precursorul listei occidentale a şapte păcate capitale, deşi este mai mult un instrument de diagnosticare decât un subiect de teologie morală. Acestea sunt lăcomia, desfrânarea, avariţia, durerea, mânia, accidie sau apatia, slava deşartă şi mândria. Ceea ce înseamnă Evagrie prin acestea nu sunt atât păcatele mari pe care le amintesc, cât ispitele care joacă pe tendinţa particulară a sufletului indicat astfel. Deci **gastrimargia**, lăcomia, nu este o tentaţie de a mânca mai mult decât este necesar, ci tentaţia de a-şi atenua disciplina ascetică din cauza temerilor legate de sănătatea cuiva. În mod similar, curvia nu este tocmai ispita literalmente de a desfrâna, ci mai degrabă este preocupată de reapariţia continuă a fanteziilor sexuale care îl afectează pe pustnic şi îi amintesc de latura sexuală a naturii sale. Tentaţia este să renunţi cu totul la viaţa ascetică ca fiind fără rost. Dacă tot simţi aşa, de ce să te deranjezi? Evagrius discută toate tipurile de **logismo** şi cum să le trateze (P 6-14). Discuţia lui este foarte perspicace şi arată o mare subtilitate şi perspicacitate psihologică.

Este important de observat aici unicitatea lui Evagrius. El nu este atât de preocupat de virtuţi de dragul lor: de exemplu, nu este preocupat de iubire şi de evitarea furiei, deoarece acest

lucru este mai bine pentru cei cu care avem de-a face. Dragostea şi evitarea mâniei sunt importante pentru el pentru că liniştesc sufletul, îl aduc într-o stare de apatie şi astfel fac posibilă rugăciunea.

Prima etapă a practicii este lupta cu partea care doreşte a sufletului: aceasta **îi** zictează sufletul în rugăciune provocând distragere. Când sufletul a atins stadiul în care se poate ruga fără distragere (P 63), atunci lupta continuă zi şi noapte cu partea pasională a sufletului. Evagrius are multe de spus despre asta. În timp ce partea care doreşte doar distrage mintea în rugăciune, partea pasională întunecă mintea (P 74) şi face rugăciunea imposibilă. Este o temă recurentă în tratatul Despre rugăciune că mânia – chiar şi mânia aparent justificată – „tulburează ochiul minţii şi provoacă ruinarea stării de rugăciune" (O 27, cf. 20-6). Remediul constă în răbdare, evitarea oricărei judecăţi a celorlalţi şi cântatul psalmilor, care „calmează patimile şi aduce linişte nestăpânirii trupului" (O 83).

Când sufletul a potolit partea iraţională (adică partea doritoare şi pasională), se bucură de rugăciune nedistrasă şi netulburată şi apoi este larg deschis atacurilor demonilor slavei deşarte şi mândriei. Gloria deşartă înseamnă aici să fii mulţumit de tine însuţi, iar mândria înseamnă autosuficienţă, în principal în raport cu Dumnezeu. Demonul slavei deşarte atacă sufletul făcându-l să vadă viziuni, să aibă sentimentul că de fapt îl prind pe Dumnezeu. Deci citim: Când mintea se roagă pur şi impasibil, atunci demonii nu mai vin din stânga (partea iraţională a sufletului?) ci din dreapta. Şi ele reprezintă pentru el slava lui Dumnezeu ca o anumită formă care încântă simţurile, astfel încât el crede că a atins perfect sfârşitul rugăciunii sale. Mi-a spus un anume contemplativ că aceasta vine din patima slavei deşarte. Iar locul care este atins de demon este creierul.

(O 73) 16 Remediul împotriva acestui lucru constă în conştientizarea că imaginile nu au loc în rugăciune, că „rugăciunea fără distracţie este cea mai înaltă activitate a minţii" **(O 35)** şi că imaginile şi formele aparţin nivelurilor inferioare ale activităţii mentale (cf. **O 83-5**).

Praktike duce la **apatheia**. Faptul că sufletul este pe punctul de a ajunge la **apatheia** se manifestă atunci când sufletul se poate ruga fără distragere, când nu este preocupat de lucrurile lumii în timpul rugăciunii (O 63, 65, 67). O altă dovadă că sufletul a atins starea de **apatheia** este atunci când **nousul** începe să-şi vadă propria lumină şi rămâne nemişcat şi senin înaintea viselor nopţii şi senin când vede lucrurile care se întâmplă în afara lui (ta pragmata în terminologia lui Evagrius - P 64). „**Nous** începe să-şi vadă propria lumină": ceea ce pare să spună Evagrius este că atunci când sufletul a atins impasibilitatea, atunci mintea este liberă să contemple, să se roage. Ea devine conştientă de puterile sale de contemplare, de simţurile sale spirituale (G 11.35), de propria sa glorie şi lumină, care este **gnoza** (G 1.87). Deci, pe măsură ce sufletul atinge **apatheia**, **nousul** devine conştient de sine, propriu Cf. 116. Ultima propoziţie se referă la teoria lui Evagrius, expusă în O 74, conform căreia demonii provoacă aceste viziuni interferând „într-un mod foarte perspicace" cu partea creierului care controlează vederea. lumina, propriile puteri: ea intră în teorie. De fapt, mintea intră pe a doua etapă a drumului, cea a contemplaţiei naturale, stadiul pe care îl numeşte **physike**.

[16]

În **Praktikos** 60, Evagrius distinge între *apatheia* perfectă şi imperfectă şi s-ar părea că *physike* este etapa intermediară, când sufletul a început să atingă *apatheia*, dar nu a ajuns încă la perfecţiune. În această etapă sufletul se luptă împotriva demonilor (deci este încă în *praktike*), dar a început şi să contemple, iar ceea ce a început să contemple este „logoiul lucrurilor care au ajuns să fie" (O 80), principiile care stau în spatele ordinii create. Aceasta este contemplarea naturală, a vedea lumea în Dumnezeu (căci acele principii, sau logoi, există în Dumnezeu, în Cuvântul Său, sau Logos). Evagrie nu se opreşte asupra acestei contemplaţii fireşti, decât în măsura în care este importantă pentru progresul sufletului (revedem din nou concentrarea lui unică asupra drumului sufletului) şi că prin ea sufletul se poate opune acum demonilor, nu doar prin lupta, ci prin propria capacitate de a-i înţelege pe ei şi căile lor.

Când mintea ajunge în acest stadiu, ea devine propriul ei medic şi poate discerne „porunca de vindecare" (P 82) care poate vindeca acele puteri care îi împiedică propria contemplare. Poate folosi roadele propriei contemplaţii pentru a-şi avansa contemplarea. Acum, după ce a atins într-o oarecare măsură *apatheia*, astfel încât să nu mai fie legată de patimi, sufletul poate vedea principiile războiului cu demonii şi poate înţelege cu uşurinţă manevrele lor. În această etapă, sufletul devine nu numai un medic pentru el însuşi, ci unul care îi poate ajuta pe alţii.

În capitolele gnostice, Evagrie distinge două etape ale contemplaţiei naturale. A doua contemplaţie naturală, treapta inferioară, este contemplarea fiinţelor (G I.74); în această a doua contemplare naturală vedem înţelepciunea multiplă a lui Hristos (G II.2). Mai presus de aceasta există prima contemplare naturală care se preocupă de logoiurile corporale care stau în spatele a tot ceea ce este. Detaliile doctrinei lui Evagrius aici nu sunt clare (tratatele care constau în enunțuri scurte, gnomice nu sunt propice pentru claritate), dar ideea generală pare suficient de clară. Un suflet care a atins apatheia este suficient de detaşat pentru a putea contempla. Începe prin a contempla ordinea naturală însăşi, apoi se ridică dincolo de aceasta şi discerne principiile care stau în spatele ei. Deoarece universul este creat de Cuvântul lui Dumnezeu, aceasta trebuie să intre în mintea Cuvântului. Există, deci, o mişcare în cadrul contemplaţiei naturale de la material la imaterial, de la lumea existenţei întruchipate la tărâmul existenţei imateriale (god, gymnos), a îngerilor care privesc continuu faţa lui Dumnezeu. În a doua contemplare naturală ne aflăm încă în tărâmul multiplicităţii; în prima contemplare există o mai mare unitate sau colectivitate. Sufletul învaţă mai întâi să contemple şi apoi învaţă, prin experienţa sa de contemplare, să fie conştient de natura ei ca minte, un *nous*. În a doua contemplare naturală ceea ce este important este contemplarea însăşi, actul de a contempla; în prima contemplare, sufletul se realizează ca *nous*, ca unul din compania minţilor. Dincolo de aceasta există teologia. Deci avem următoarele trei fericiri: Ferice de cel care nu a iubit nimic din a doua contemplare naturală, în afară de contemplarea.

Ferice de cel care nu a urât nimic din prima contemplare naturală a naturii, în afară de răutatea lor.
Fericit de cel care a ajuns la ignoranța care este inepuizabilă.
(G III.86-8) „Ignoranța care este inepuizabilă": acesta este tărâmul teologiei, contemplarea Sfintei Treimi. În această stare sufletul revine la starea inițială de a fi fără corp, de a fi gol (o stare probabil posibilă numai după moarte). Contemplarea este aici absolut simplă, absolut lipsită de imagine. Mintea este ceea ce contemplă în teologia, contemplarea Treimii. Deci, într-un loc (G IV.77), Evagrie explică că obiectele pe care mintea le contemplă sunt în afara ei și totuși contemplarea lor se constituie în interiorul minții însăși, dar că în contemplarea Sfintei Treimi nu este așa, căci aici această distincție este depășită, aici există cunoașterea esențială; cunoaștere, adică care nu este cunoaștere a altuia, ci cunoaștere în care cunoscătorul și cunoscutul sunt una. În altă parte (G IV.87) el spune că în orice contemplare obiectul contemplării este împotriva minții, cu excepția contemplării Sfintei Treimi. Aceasta este totuși o stare de cunoaștere. Dumnezeu este cunoscut (vezi, de exemplu, G 1.3) și atunci când mintea este dezbrăcată și goală, poate să-L cunoască. Nu există nicio intrare în întunericul divin în teologia lui Evagrie, nici o teologie apofatică. Nici nu există nicio idee că starea finală a sufletului este extatică (Evagrie, ca și Origen, vorbește despre extaz doar în mod disprețuitor). Evagrie a înțeles întunericul din Exod. 20:21, pe care Grigore de Nyssa și Denys Areopagitul îl interpretează ca întunericul divin, ca „contemplarea spirituală cu privire la logoi a providenței și a judecății celor care sunt pe pământ" (G V.16), prin care el pare să spună că în contemplare lucrurile care sunt îndepărtate de Dumnezeu par întunecate pentru cel care se apropie de El. Dar, orice ar vrea să spună, acest gnophos inteligibil pare a fi un fenomen trecător: nu este experiența de a fi aproape de Dumnezeu, ca în Grigore și Denys. Există într-adevăr progres în teologie, există întotdeauna mai multe de știut despre infinitul lui Dumnezeu, există o

ignoranţă nelimitată: 1 * 1 dar este o ignoranţă care cedează continuu cunoaşterii – aşa cum am văzut deja în Origen – nu necognoscibilitatea radicală a lui Grigore şi Denys. În aceasta Evagrie îl urmează nu doar pe Origen, ci pe contemporanii săi imediaţi şi admiratorii lui Origen, Grigorie de Nazianz şi Vasile cel Mare.

Theologia este tărâmul rugăciunii (proseuche). Pentru Evagrie, rugăciunea nu este atât o activitate, cât o stare (katastasis), nu atât ceva ce faci, cât ceva ce eşti. El spune despre minte că este natura ei să se roage (P 49). În rugăciune, sufletul îşi recapătă starea primordială de nous. **Apatheia** este condiţia prealabilă pentru rugăciunea înţeleasă în acest fel. „Starea de rugăciune este un obicei impasibil care smulge sufletul care iubeşte înţelepciunea până la culmile intelectuale printr-o iubire cea mai sublimă". Pentru această stare, sufletul trebuie să aibă un control perfect asupra părţilor iraţionale ale sufletului şi să fie dincolo de orice gând care este implicat cu patimile (orice imagine - deşi Evagrie înseamnă mai mult decât atât: O 54): cu alte cuvinte, sufletul trebuie să fi atins apatheia perfectă. Pentru ca un suflet să încerce o asemenea rugăciune fără să fi atins o asemenea stare înseamnă să se pună în mare pericol: Deoarece nu serveşte la nimic decât să rănească ochii să privească soarele cu atenţie şi fără un văl la amiaza mare, când este cel mai cald; deci pentru o minte necurată, încă legată de patimi, să contrafacă rugăciunea îngrozitoare şi transcendentă care este în duh şi în adevăr nu foloseşte absolut nimic, ci mai degrabă opusul, căci trezeşte pe dumnezeiesc la supărare. (O 146; cf. 145) Dar o asemenea rugăciune, pentru sufletul care a ajuns la ea, este un avans dincolo de apatheia; apatheia nu este acelaşi lucru cu această stare de rugăciune pură sau rugăciune în adevăr. Dacă sufletul impasibil doreşte să cunoască rugăciunea adevărată, trebuie să evite **psila noemata** — simple gânduri, „simple", adică, în contrast cu teologia, contemplarea Sfintei Treimi. Astfel de „simple gânduri" ţin sufletul departe de Dumnezeu şi îi distrag atenţia. Menţin şi sufletul la nivelul multiplicităţii? 3 Rugăciunea curată este dincolo de aceasta şi este dincolo în sensul că este din har, dată de Dumnezeu şi primită de suflet. „Dacă vrei să te rogi, ai nevoie

de Dumnezeu care se roagă celui ce se roagă...” (O 59). Nu întâmplător, aşadar, două capitole foarte apropiate de cele la care tocmai ne-am referit se referă la acţiunea directă a lui Dumnezeu în suflet (spre deosebire de operarea demonilor, şi chiar a îngerilor, care nu pot lucra decât indirect inspirând logismoi în noi): Duhul Sfânt simpatizează cu slăbiciunea noastră şi ne vizitează chiar şi atunci când suntem necuraţi. Dacă găseşte o minte singură şi plină de dragoste pentru rugăciunea adevărată, el vine asupra ei, şi toate raţionamentele care o năpădesc şi falanga gândurilor le alungă şi o transformă în dragoste de rugăciune duhovnicească. (O 63) Alţii [adică îngerii şi demonii] prin schimbări în trup ajung la minte prin raţionamente şi gânduri şi contemplaţii; dar Domnul Însuşi face contrariul, venind în minte însăşi şi dându-i cunoştinţă despre ceea ce se doreşte. Şi prin minte calmează incontinenţa corpului. (O 64) Rugăciunea este o comuniune a minţii cu Dumnezeu (O 3) şi se efectuează prin condescendenţa lui Dumnezeu faţă de suflet. Un astfel de suflet devine **teologo**, un teolog, unul care poate vorbi despre Dumnezeu, unul care îl cunoaşte pe Dumnezeu. „Dacă eşti teolog, te rogi în adevăr; dacă te rogi în adevăr, eşti teolog” (O 61).

În spatele acestei idei a rugăciunii ca stare — starea naturală, pură (O 84) a nousului — se află metafizica origenistă a lui Evagrius. Sufletele sunt minţi căzute şi tocmai în rugăciune sufletul îşi recapătă activitatea cuvenită ca nous (G III.28). În această viaţă, experienţa ei a unei astfel de stări va fi trecătoare, pentru că numai mintea separată de corp (mintea goală) poate susţine această stare de rugăciune pură, imaterială (cf. G III.15). Îngerii sunt minţi atât de curate care se bucură continuu de contemplarea realităţii pure (G III.4), care privesc continuu faţa lui Dumnezeu (cf. Matei 18:10). Deci mintea care atinge starea de rugăciune pură devine egală cu

îngerii. „Călugărul devine egal cu îngerii (isangelos) prin rugăciunea sa, întrucât doreşte să vadă chipul Tatălui care este în ceruri" (O 113). În mod clar, în spatele ideii îngerii ca minţi pure, oamenii şi demonii fiind minţi căzute, există o influenţă platonicianã sau neoplatonică. Dar ne-am înşela când presupunem că asta este tot ceea ce înţelege Evagrie despre îngeri. Aşa cum demonii atacă sufletul, tot aşa şi îngerii apără sufletul împotriva lor: Sfinţii îngeri ne îndeamnă la rugăciune şi stau alături de noi bucurându-ne şi rugându-se pentru noi (O 81). Îngerul lui Dumnezeu stă alături şi doar printr-un cuvânt poate risipi orice putere care operează împotriva noastră şi poate face ca lumina intelectului să strălucească fără greşeală.

(O 75) 24 Călugărul, devenind egal cu îngerii, devine unul care, prin rugăciunea sa, îi ajută pe alţii: „Este drept să ne rugăm nu numai pentru propria ta curăţire, ci şi pentru întregul neam, ca să imităm calea îngerilor" (O 40; cf. 122). Conform **VI.88**, nu numai îngerii, ci şi stelele lucrează cu noi pentru mântuirea noastră.

24

Din acest punct de vedere putem înţelege cele două serii de fericiri din tratatul Despre rugăciune; primul al minţii în rugăciune şi al doilea al călugărului. Seria I expune această stare de rugăciune pură, imaterială, o stare în care mintea devine pur minte, ca îngerii: **Binecuvântată mintea care în timpul rugăciunii a dobândit perfectă lipsă de formă.** Binecuvântată mintea care, în rugăciune fără distracţie, primeşte o dorinţă din ce în ce mai mare pentru Dumnezeu.

Binecuvântată mintea care, în timpul rugăciunii, devine imaterială şi dezbrăcată de toate.

Binecuvântată mintea care în timpul rugăciunii posedă o nesimţire desăvârşită.

(O 117-20) Călugărul este cel care urmează această cale de

rugăciune, care fuge de dorințe și de patimi, care atinge starea îngerească și se găsește astfel aproape de lume, capabil să o ajute mai eficient decât cel care este legat de ea: Fericit călugărul care îi privește pe toți oamenii drept Dumnezeu, după Dumnezeu.

Fericitul călugăr care privește cu mare bucurie mântuirea și progresul tuturor, ca și cum ar fi ale lui.
Binecuvântat călugărul care se crede o **V** scorul tuturor.
Călugărul este separat de toți și unit cu toți.
Călugărul este cel care se consideră una cu toți, deoarece se vede apărând continuu în fiecare persoană. (O 121-5)
Realizarea lui Evagrie constă în faptul că a dezvoltat, într-un cadru devotat origenist, o înțelegere subtilă și pătrunzătoare a modului monahal al rugăciunii mistice. În acest sens, el datorează, desigur, foarte mult lui Origen și, de asemenea, lui Clement din Alexandria. Asemenea lor, el este un intelectualist, atât în sensul că se mișcă într-un cadru de idei ce aparține unei tradiții intelectuale, și anume, platonismului, dar și pentru că scopul vieții mistice este conceput ca activitate supremă a minții sau intelectului. Acesta este semnul respingerii lui a oricărei înțelegeri a unirii cu Dumnezeu ca extaz: mintea nu iese din ea însăși la vârful ascensiunii mistice, ci își realizează adevărata activitate și, funcționând pur și eficient ca minte, îl contemplă pe Dumnezeu și Îl cunoaște, scop în care a fost modelată. Această latură intelectuală a lui Evagrie a fost condamnată de Biserica de mai târziu: a fost considerată a fi mai puțin teologie mistică decât filozofie mistică. Dar ceea ce Evagrie a adăugat tradiției origeniste, ceea ce este cu adevărat original în teologia sa mistică, a fost preocuparea sa practică intensă, și aceasta a apărut în mod clar din propria sa participare la tradiția trăită a Părinților deșertului, din propria experiență a vieții eremitice. Acest lucru a fost acceptat cu recunoștință de monahismul răsăritean și cele mai importante lucrări ale sale despre modul monahal de rugăciune (spre deosebire de speculațiile despre presupozițiile metafizice ale

acestui mod) - Praktikos şi Despre rugăciune - au fost păstrate în greacă şi au exercitat o influenţă enormă asupra teologiei spirituale şi mistice ortodoxe orientale.

OMILIILE MACARIENE Evagrie ne vorbeşte din Deşertul Egiptean, din lumea Părinţilor Deşertului, dar ne vorbeşte şi ca un intelectual, familiarizat cu Origen şi cu conceptele şi ideile filozofiei clasice târzii. În **Omiliile Macariene** ne aflăm într-o lume diferită: de fapt diferite din punct de vedere geografic, pentru că, deşi sunt atribuite lui Macarie Egipteanul, vin din Siria. Dar şi în spiritualitate diferită: în timp ce Evagrie este intelectualist, spiritualitatea **Omiliilor Macariene** este profund experienţială, uneori chiar grosolană. Aceştia sunt călugări care, în rugăciunea lor, Îl văd pe Dumnezeu cu ochii lor. Un mare magazin este stabilit de această experienţă. Evagrianismul, am văzut, a fost condamnat ca o erezie, la fel şi doctrina propovăduită în **Omiliile Macariene**. Căci, deşi **Omiliile Macariene** au fost (şi sunt) citite şi apreciate în cercurile ortodoxe, ele sunt produsul unei secte numite Mesalieni, iar atribuirea acestor omilii lui Macarie a fost un dispozitiv pentru a le menţine în circulaţie printre ortodocşi.

Ce este mesalianismul? A fost o mişcare monahală în Siria la sfârşitul secolului al IV-lea. Mesajul său este simplu: singurul lucru care contează este rugăciunea. Postul, asceza (chiar morală), botezul, Euharistia, instituţia Bisericii — toate acestea nu au rost; singurul lucru care contează este rugăciunea. De aici numele lor: Euchites, din grecescul *euche*, rugăciune; sau mesalieni, din siriacul *msallyane*, cei rugători. Despre ei auzim mai întâi de la Epifanie, care vorbeşte în întregime despre comportamentul lor, deloc despre credinţele lor. Teodoret 28 ne oferă o relatare mai interesantă, povestindu-ne despre răspunsurile unui bătrân care era mesalian. După acest bătrân, sacramentul botezului nu are valoare; numai

rugăciunea asiduă poate alunga demonul care locuieşte în fiecare dintre noi. De la căderea lui Adam, toţi cei descendenţi din el sunt prin fire în sclavia demonilor. Numai rugăciunea poate alunga demonul, Duhul Sfânt ca răspuns la această rugăciune umplând sufletul şi făcându-şi simţită prezenţa într-un mod sensibil şi vizibil, eliberând trupul de mişcarea patimilor şi sufletul de înclinaţia spre a face rău. Postul nu este necesar, nici doctrină pentru a înfrâna sufletul, nici vreun fel de pregătire sau asceză. Nu numai că trupul este eliberat de mişcările rele, dar vede clar lucrurile care vor veni şi priveşte Treimea cu ochii ei. În următorul capitol din Istoria sa Bisericii, Teodoret dă o altă relatare despre mesalianism care adaugă la cuvintele bătrânului doar ideea că demonul este alungat în sudoare şi scuipat şi că mesalianii dorm mult. De aici vedem că caracteristicile mesalianismului sunt foarte mari efectul grav al Căderii asupra omului, păcatul devenind mai mult sau mai puţin firesc pentru om după Cădere şi ideea că numai rugăciunea poate avea vreun efect. Alături de aceasta există un accent pe experienţă, experienţa fizică reală a efectului harului şi prezenţa Duhului. Acestea sunt doctrinele care sunt condamnate ca mesaliane în seria de capitole extrase din scrierile Mesalienilor de Timotei de Constantinopol (sfârşitul secolului al VI-lea sau începutul secolului al VII-lea) şi Ioan Damaschinul. Faptul că cele mai multe dintre aceste capitole provin din Omiliile Macariene, ceea ce face inevitabil judecata că Omiliile sunt de provenienţă mesaliană. Singurul punct particular din aceste capitole pe care trebuie să-l adăugăm este că starea sufletului după izgonirea demonului şi locuirea Duhului se numeşte *apatheia*. Acesta este un rezumat al majorităţii dovezilor pentru erezia mesaliană dintre secolele al patrulea şi al optulea, din care reiese că mesalianismul a fost un tip de spiritualitate coerent şi identificabil căruia i s-a opus Biserica. A fost condamnat pentru prima dată la cel de-al treilea Sinod Ecumenic din 431 – şi adesea după aceea.

Dar în **mesalianism** există mai mult decât atât: cele cincizeci de omilii ale lui Macarie sunt o relatare emoţionantă şi profundă a experienţei sufleteşti a lui Dumnezeu în rugăciune şi tocmai pentru aceasta au fost păstrate şi apreciate în Biserică omiliile

macariene. Cu toate acestea, cadrul lor este, fără îndoială, cel al **mesalianismului**, deşi în textul cel mai răspândit al Omiliilor extremele **mesalianismului** au fost atenuate.

Spiritualitatea Omiliilor Macariene este o spiritualitate a inimii. Aici găsim un anumit contrast cu Evagrius, a cărui spiritualitate ar putea fi caracterizată ca o spiritualitate a minţii sau a noii. O spiritualitate a inimii, a dorului de Dumnezeu în adâncul fiinţei, a simţirii mai profunde decât gândul, o spiritualitate care caută să pătrundă în adâncul sufletului: iată ce găsim în aceste omilii. Sufletul, spun ei, este ca un copac cu multe membre şi ramuri: ne este foarte greu să înţelegem toate aceste părţi ale sufletului. Sufletul unui om este vast şi insondabil pentru el însuşi. De aici decurge importanţa rugăciunii. Singur, un om poate face orice, numai cu o parte din el însuşi. Sinele care crede că este, este doar o parte. Numai Dumnezeu este cel care poate aduna toate aceste multe părţi ale sufletului împreună şi tot ce putem face este să tânjim după această operaţiune a harului lui Dumnezeu, să ne rugăm în permanenţă.

Înainte ca un om să fie pătruns de har, el este legat de păcatul lui Adam. Macarie (să-l numim aşa, pentru comoditate, deşi este posibil, chiar probabil, ca autorul acestor omilii să fi fost un mesalian menţionat de Teodoret numit Simeon din Mesopotamia) are o doctrină puternică a Căderii: Când omul a călcat porunca şi a fost exilat din Paradis, el a fost legat în două moduri şi cu două lanţuri diferite. Unul a fost în această viaţă, în evenimentele acestei vieţi şi în dragostea de lume... Dar, în afară de aceasta, în regiunea ascunsă, sufletul este îngrădit şi înconjurat de ziduri şi legat cu lanţuri de întuneric de duhurile răutăţii, incapabil să-L iubească pe Domnul aşa cum ar vrea, sau să creadă cum ar vrea, sau să se roage cum ar vrea. Contraritatea a venit asupra tuturor atât în lucrurile vizibile, cât şi în cele ascunse, din nelegiuirea primului om. (XXI.2) Omul căzut şi-a pierdut chipul şi asemănarea cu Dumnezeu (XII.1), iar păcatul a intrat în inima lui (XV.12). Păcatul este amestecat, sau amestecat, în inimă (I.8 — Macarie îi place foarte mult analogia amestecării, atât în raport cu harul din inimă, cât şi în raport cu păcatul). Sufletul este complet rob păcatului, niciun membru al acestuia nu este liber de păcat —

nici gânduri, nici minte, nici trup: „este imposibil să se despartă între suflet şi păcat, dacă Dumnezeu nu ar opri şi reprima acest vânt rău, care locuieşte în suflet şi în trup" (II.3). Sufletul este atât de complet legat de păcat, încât îi devine firesc.

Natural - dar nu plăcut: După ce a căzut de la poruncă şi a intrat în starea păcătoasă, neamul lui Adam a dobândit acea asemănare [cu Cain] în secret; este zvârlit de gânduri schimbătoare de frică şi teroare şi orice fel de agitaţie; prinţul acestei lumi ţine fiecare suflet pe valurile tuturor felurilor şi varietăţilor de plăceri şi pofte, dacă nu este născut din Dumnezeu; precum porumbul este răsucit neîncetat în sită, el ţine gândurile oamenilor legănându-se în diferite direcţii şi îi scutură şi îi ademeneşte pe toţi prin poftele lumeşti, şi plăcerile cărnii, şi fricile şi frământările. (V.2) Timotei de Constantinopol spune că mesalienii susţin că fiecare om este posedat de un demon care îl conduce la acţiuni care sunt atopoase - absurde, literalmente deplasate sau deplasate. Cuvântul atopos nu este folosit în pasajul recent citat (şi nici nu pot găsi un exemplu în altă parte în Omiliile Macariene), dar exprimă foarte bine înţelegerea lui Macarie cu privire la efectul păcatului şi al demonilor asupra omului. Demonii locuiesc în sufletul omului, în toate numeroasele sale mădulare, iar un om nu poate dobândi, parcă, decât o parte din sufletul său. Multe dintre acţiunile sale nu sunt „ale lui", sau mai degrabă se datorează unei părţi din el posedată nu de el însuşi, ci de demoni. Sufletul omului este sfâşiat de demoni, este legănat, zvârlit de demoni: astfel multe dintre acţiunile lui sunt atopoase, „deplasate", absurde. Efectul harului asupra sufletului este destul de diferit. Un suflet care a primit harul lui Dumnezeu caută linişte. Inima, cu toate profunzimile ei, devine calmă, unită şi nemişcată. Iar această stare nu poate fi stăpânită decât prin unicitate şi detaşare completă (vezi Omilia V).

Cum apare această schimbare? Am văzut deja că pentru Macarie numai Dumnezeu o poate afecta; şi, mai departe, numai prin har ca răspuns la rugăciune. Botezul nu are niciun efect aici, deşi este adevărat că acest punct nu este presat în Omiliile Macariene. Efectul harului lui Dumnezeu este interior: ceea ce contează este să simţim prezenţa harului în adâncul inimii. Riturile exterioare precum botezul, promisiunile exterioare, cum sunt scrise în Scriptură, sunt irelevante; ceea ce contează este experienţa interioară, asigurarea interioară.

Pentru a fi eliberat de păcat, sufletul are nevoie de harul lui Dumnezeu. Dar viaţa în păcat a pătruns atât de adânc în suflet, încât harul lui Dumnezeu i se pare străin, străin. Harul Duhului Sfânt este „un lucru străin de natura noastră" (IV.6). Este ceva ce trebuie să primim – pentru că ne vine de sus, din afară. Sufletul nu poate dobândi de la sine har, nu poate scăpa de puterea păcatului: Nu este de niciun folos pentru locurile cereşti, nu este de niciun folos pentru împărăţie - acel suflet care presupune că poate atinge puritatea desăvârşită de unul singur, fără Duhul. Dacă omul care se află sub influenţa patimilor nu va veni la Dumnezeu, tăgăduind lumea şi nu va crede cu răbdare şi nădejde să primească un lucru bun străin propriei sale naturi, şi anume puterea Duhului Sfânt, şi dacă Domnul nu va arunca peste suflet de sus viaţa Dumnezeirii, un astfel de om nu va experimenta niciodată viaţa adevărată, nu se va recupera niciodată din beţia materiei; iluminarea Duhului nu va străluci niciodată în acel suflet nevăzut şi nici nu va aprinde în el o zi sfântă; nu se va trezi niciodată din acel somn profund al ignoranţei şi astfel ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu despre un adevăr, prin puterea lui Dumnezeu şi eficienţa harului. (XXIV.5) Nu că sufletul nu poate face nimic. Macarie are multe de spus despre modul în care sufletul se poate forţa să facă ceea ce în cele din urmă îi va da Dumnezeu: Omul trebuie să se forţeze la ceea ce este bun, chiar şi împotriva înclinării inimii sale, aşteptând neîncetat milostivirea lui Dumnezeu fără credinţă îndoielnică şi să se forţeze la caritate, când nu are dragoste; siliţi-vă la blândeţe, când nu are blândeţe; siliţi-vă la milă şi să aveţi o inimă milostivă; siliţi-vă să fiţi priviţi cu dispreţ şi, când sunteţi uşuraţi sau ruşinaţi, să nu vă mâniaţi, precum se spune: „Iubiţilor, nu vă răzbunaţi; să

vă forţaţi la rugăciune, când nu aveţi rugăciune duhovnicească; şi astfel Dumnezeu, văzându-vă astfel luptând şi silindu-vă cu forţa, în ciuda unei inimi nedoritoare, vă dă adevărata rugăciune a Duhului, vă dă adevărata dragoste, blândeţe, milă, adevărata bunătate şi, pe scurt, vă umple cu roadele Duhului. (XIX.3) În mod evident, există o corelaţie între străinătatea darului pe care îl caută şi forţa pe care trebuie să o folosească asupra sinelui în căutare. Ceea ce caută sufletul nu-i mai este firesc de la Cădere şi, prin urmare, trebuie să se forţeze pentru el. Cu toate acestea, există o mare diferenţă între rezultatele eforturilor noastre forţate şi ceea ce primim ca rezultat al darului lui Dumnezeu: Lucrurile pe care le faci cu tine însuţi sunt toate foarte bune şi acceptabile lui Dumnezeu, dar nu sunt chiar curate. De exemplu, Îl iubeşti pe Dumnezeu, dar nu perfect. Domnul vine şi dă o iubire care este neschimbată, iubirea cerească. Te rogi într-un mod firesc cu rătăcire şi îndoială; Dumnezeu vă dă rugăciunea curată în duh şi în adevăr. (XXVI.21) Dar principalul lucru pe care îl poate face sufletul, fără de care toate celelalte sunt fără valoare, este să se roage sau să persevereze în rugăciune. „Perseverenţa în rugăciune: aceasta este cea mai mare dintre toate eforturile bune şi principala acţiune bună" (XL.2; cf. III.3 şi frecvent).

Venirea harului, prezenţa Duhului, venirea Domnului la suflet: Macarie nu le izolează pe acestea de Întrupare. Toate sunt posibile datorită Întrupării. Aceasta apare în principal în Omilia a XI-a, deşi este menţionată şi în altă parte (de exemplu, XXVIII.3). Aici, Macarie vorbeşte despre Domnul ca despre Cel care vine în persoană, care a modelat trup şi suflet, şi desface toată lucrarea celui rău, iar lucrările lui se împlineşte în gândurile omului, reînnoieşte şi formează un chip ceresc şi face o lucrare nouă în suflet, pentru ca Adam să fie din nou rege

peste moarte şi stăpân al făpturii. (XI.6) El vorbeşte despre ridicarea de către Moise a şarpelui în pustiu ca simbol al Întrupării. Şarpele este o figură a trupului Domnului. Trupul pe care El l-a luat de la Fecioara Maria, l-a văzut pe cruce şi l-a atârnat acolo şi l-a prins pe copac; iar trupul mort a biruit şi a ucis şarpele viu care se târăşte în inimă... (XI.9) Înţelegerea Încarnării aici face ecou cu tratatul clasic al lui Athanasius în Despre Întrupare. Dar Macarius este mai interesat de ceea ce face posibil Încarnarea acum decât de ceea ce s-a întâmplat în trecut.

Dar când vei auzi că în vremea aceea Domnul a izbăvit sufletele din iad şi întuneric şi a coborât în iad şi a făcut o lucrare glorioasă, să nu-ţi închipui că aceste lucruri sunt atât de departe de sufletul tău... Când prinţul răutăţii şi îngerii lui se îngroapă acolo şi îşi fac cărări şi drumuri acolo, pe care puterile lui umblă în mintea ta, gândeşte Satana, nu te aşteaptă, gândeşte-te, nu te simţi pe gânduri. omul spre Dumnezeu? . . . Ei bine, atunci, Domnul vine în sufletele care îl caută, în adâncul iadului inimii... El sparge pietrele grele care zac pe suflet, deschide mormintele, înalţă omul care este într-adevăr mort, scoate din închisoarea întunecată sufletul întemniţat. (XI.11) Şi când se întâmplă acest lucru, sufletul simte această revărsare a harului, această venire a Domnului. Apariţia harului este o experienţă şi o experienţă care aduce asigurare. Experienţă, asigurare (peira, pleroforie): acestea sunt cuvinte centrale în vocabularul macarian. Macarius vorbeşte despre asta în mai multe feluri. El vorbeşte despre foc, şi de testare. El vorbeşte despre simţurile spirituale trezite în suflet de apariţia harului: Acesta este un lucru pe care toată lumea ar trebui să-l ştie, că există ochi care sunt mai interiori decât aceşti ochi şi auzul mai interior decât acest auz. Aşa cum ochii privesc şi recunosc cu înţelepciune chipul unui prieten sau al iubitului, tot aşa şi ochii sufletului vrednic şi credincios, fiind luminaţi spiritual de lumina lui Dumnezeu, iată şi recunosc pe

adevăratul prieten, cel mai dulce şi mult râvnitul mire, Domnul, în timp ce sufletul este strălucit de Duhul adorabil; şi, astfel, văzând cu mintea frumuseţea dezirabilă şi numai inexprimabilă, ea este lovită de o dragoste pătimaşă a lui Dumnezeu şi este îndreptată către toate virtuţile Duhului şi, astfel, posedă o dragoste nemărginită şi nesfârşită pentru Domnul după care tânjeşte. (XXVIII.5; cf. IV.7) Această experienţă a harului este, deci, un început. Ea dă sufletului să guste adevărata frumuseţe, glorie şi bogăţie a lui Dumnezeu (cf. V.5) şi îl umple cu un mare dor de a se bucura de această frumuseţe adevărată şi mai deplin. Iar acest dor se exprimă în rugăciune, şi este prin rugăciune, prin atenţie la Dumnezeu/ 1 că sufletul este redat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Macarius foloseşte analogia (preluată probabil din Athanasius, De Incarnatione 14, deşi acolo analogia este tratată destul de diferit) a unui portretist. Ca un portretist nu poate picta un portret bun decât dacă se uită la el, în acelaşi mod, Hristos, artistul bun, pentru cei care Îl cred şi Îl privesc continuu, înfăţişează imediat după chipul Său un om ceresc. Din propriul Său Duh, din substanţa însăşi a luminii, lumina ineficientă, El pictează un chip ceresc şi îi dăruieşte pe Soţul său bun şi milostiv. Dacă un om nu se uită constant la El, trecând cu vederea orice altceva, Domnul nu Îşi va picta chipul cu propria Sa lumină. De aceea, trebuie să ne uităm la El, crezând şi iubindu-L, aruncând toate celelalte şi îngrijindu-ne de El, pentru ca El să-şi picteze propria Sa imagine cerească şi să o trimită în sufletele noastre, şi astfel, purtând pe Hristos, să primim viaţa veşnică şi chiar şi aici să avem deplină asigurare şi să fim odihniţi. (XXX.4) Această experienţă a harului trebuie simţită (într-un fel sau altul: Macarius este foarte sensibil la varietatea de moduri în care sufletele pot experimenta harul lui Dumnezeu). Macarius insistă asupra acestui lucru. În Omilia I, după ce a descris diferite moduri prin care sufletul poate experimenta prezenţa harului, el conchide: Dar dacă eşti conştient că nu ai nimic din aceste lucruri, atunci plânge şi plânge, pentru că nici totuşi nu ai găsit bogăţia veşnică cerească. Fii deci în necaz pentru sărăcia ta, rugând pe Domnul noapte şi zi, pentru că te-ai oprit în sărăcia înfricoşătoare a

păcatului. (I.12) Calea de a căuta experienţa harului este prin rugăciune, perseverenţă în rugăciune, noapte şi zi plângerea stării păcătoase a cuiva şi implorarea lui Dumnezeu.

Această perseverenţă în rugăciune este încă esenţială chiar şi după venirea harului în suflet, căci, după cum arată Macarie, păcatul încă locuieşte în suflet. Chiar şi „atunci când un om este adânc în şi este bogat în har, mai rămâne cu el o rămăşiţă de rău" (XVI.4), până când ajunge la perfecţiune, iar autorul Omiliilor mărturiseşte că nu a cunoscut niciodată unul „desăvârşit şi liber" (VIII.4). Sufletul are mulţi membri, aşa cum repetă adesea Macarius, dar păcatul a intrat şi a luat în stăpânire toate mădularele lui şi ramurile inimii. Atunci, când omul caută, harul vine la el şi ia în stăpânire, poate, două mădulare ale sufletului. Aşa că omul fără experienţă, fiind mângâiat de har, îşi închipuie că harul a pus stăpânire pe toate mădularele sufletului său şi că păcatul este rătăcit. Dar cea mai mare parte este încă sub puterea păcatului şi doar o parte sub har; şi el este înşelat şi nu ştie. (L.4) Principalul mod în care Macarius vorbeşte despre experienţa sufletească a graţiei este în termeni de lumină. Sufletul devine pătruns şi este folosit cu lumina Dumnezeirii: Sufletul care a fost desăvârşit luminat de frumuseţea infinită a slavei luminii feţei lui Hristos şi are o participare desăvârşită la Duhul Sfânt şi a devenit vrednic de a fi locuinţă şi tron al lui Dumnezeu, devine în întregime ochi şi în întregime lumină şi în întregime faţă şi în întregime slavă şi în întregime Duh, fiind astfel făcut de Hristos, care o conduce, o călăuzeşte, o poartă şi o poartă duhovnicească, o poartă şi o

poartă cu frumusețea, o poartă și o poartă spirituală. (I.2) În această lumină sufletul este capabil să se contemple pe sine, și vedeți, de asemenea, viziuni cu deplină asigurare (VII.5). „Cu deplină asigurare" — ceea ce vede sufletul atunci când este folosit cu lumina divină nu este o iluzie, este real. Unele locuri din Omiliile Macarian sugerează că aceste viziuni sunt văzute de noi, mintea, ochiul sufletului, ochiul spiritual (ex. VIII.8). Dar, în alte locuri, se dă impresia că tocmai cu aceşti ochi, cu aceşti ochi trupeşti, sufletul vede viziuni. În mod clar, este uşor să treci de la insistarea (cum o fac Omiliile) asupra realității a ceea ce se vede la a spune că este văzut „cu aceşti ochi", ca să spunem aşa. Deci, în Omilia a IV-a, Macarie dezvoltă teoria conform căreia Dumnezeu, din marea Sa bunătate, Se schimbă pe Sine în formă materială pentru a putea fi perceput de om: Şi cu atât mai mult nu poate El, care este aşa cum vrea şi ceea ce va El, prin bunătatea Sa nespusă şi bunătatea de neconceput, să se schimbe şi să se diminueze şi să se asimileze, întruchipându-se după capacitatea lor în suflete sfinte şi credincioase, pentru ca El, invizibilul, să fie văzut de ei, El, nepalpabilul, să fie simțit, după ce ei să simtă subtilitatea şi dulceața Lui în realitatea şi subtilitatea în realitatea Sa. experimentați bunătatea luminii acelei bucurii ineficiente? (IV.11) Cu toate acestea, mai important este modul în care Macarie asociază această idee că sufletul este pătruns de lumina divină cu Transfigurarea Domnului nostru pe Muntele Tabor, când lumina a pătruns nu doar sufletul lui, ci şi trupul său: După cum trupul Domnului a fost glorificat, când S-a suit pe munte şi a fost transformat în slava dumnezeiască şi în lumina nesfârşită, tot aşa trupurile sfinților sunt glorificate şi strălucesc ca fulgerul. Slava care era înăuntrul lui Hristos a fost răspândită peste trupul Său şi a strălucit; şi, în acelaşi mod, la sfinți, puterea lui Hristos din ei va fi revărsată în acea zi în exterior asupra trupurilor lor. (XV.38; cf. XX.3, I.3) Macarie pare să restrângă această transformare a trupului la învierea din ultima zi, dar nu există nicio îndoială că aici este una dintre sursele ideii palamite de transpare în Lumina Necreată.

Perfecţiunea, am văzut, este rar atinsă în această viaţă; într-adevăr, autorul acestor omilii nu cunoaşte un singur exemplu, deşi vorbeşte ocazional despre el. Când sufletul ajunge la perfecţiune, toate urmele răului din suflet vor fi excluse, sufletul va fi pătruns în întregime de lumina divină şi va deveni complet diafan pentru Duhul. Va deveni Dumnezeu, şi toate acestea nealterabile. Această stare de perfecţiune este o stare de răpire: Se întâmplă că fiind angajat toată ziua, se dăruieşte la rugăciune timp de o oră, iar omul lăuntric este răpit în rugăciune în această adâncime insondabilă a celeilalte lumi cu o mare dulceaţă, astfel încât toată mintea lui este sus în sus, răpită acolo şi înstrăinată de lucrurile de jos. Deocamdată, uitarea deplinătăţii vine asupra lui în ceea ce priveşte interesele minţii pământeşti, pentru că gândurile lui sunt Bine şi luate captive la lucruri divine şi cereşti, la lucruri în înţelegere veche şi trecută, la lucruri minunate pe care nicio buză omenească nu le poate exprima, astfel încât pentru acea oră el se roagă şi spune: „Doamne ca sufletul meu să treacă împreună cu rugăciunea mea!" (VIII.1) Macarius descrie omul în această stare ca unul „liber şi perfect"; el sugerează, de asemenea, că „măsura perfectă nu a fost dată, pentru ca el să fie liber să se intereseze de fraţii săi şi de slujirea cuvântului" (VIII.4). El vorbeşte şi despre o rudenie între suflet şi Dumnezeu (XLV.3) şi spune că aceasta se realizează în starea de perfecţiune în unire dintre suflet şi Dumnezeu: Când sufletul se lipeşte de Domnul, iar Domnul se milă de el şi îl iubeşte, venind de el şi lipindu-se de el, iar intenţia din acel moment rămâne continuu fidelă harului Domnului, ei devin un singur spirit, un singur lucru compus, o singură intenţie, sufletul şi Domnul şi, în timp ce trupul care îi aparţine este prosternat pe pământ, sufletul are intenţia Ierusalimului în mulţumirea lui. până la al treilea cer

şi lipindu-se de Domnul şi slujindu-I acolo.

(XLVI.3; vezi XLV.7, XLIX.3 f.) Această rudenie dintre suflet şi Dumnezeu, realizată în starea de unire, nu este ceva firesc sufletului, ci ceva ce i-a fost acordat prin harul lui Dumnezeu. Acest Macarie îl explică când spune: "Luaţi în considerare aici, discerneţi şi înţelegeţi cum. Ascultaţi. El este Dumnezeu; sufletul nu este Dumnezeu. El este Domnul; este un servitor. El este Creatorul; este o creatură. El este Făcătorul; este lucrul făcut. Nu există nimic comun cu natura Lui şi cu cea a sufletului. Dar datorită iubirii şi compasiunii Sale infinite, de nespus, de neconceput, I-a plăcut să locuiască în acest lucru creat de El, această creatură inteligentă, această lucrare preţioasă şi extraordinară, aşa cum spune Scriptura, „ca să fim un fel de primele roade ale creaturilor Sale", pentru înţelepciunea şi părtăşia Sa preţioasă şi curată, pentru propria Sa mireasă.**(XLIX.4)** Aceasta este o scurtă schiţă a punctelor principale ale omiliilor extraordinar de interesante şi intens practice atribuite lui Macarie Egipteanul. Erau scrieri în esenţă pentru călugări şi erau destinate călugărilor în timp ce îşi urmăreau viaţa de singurătate şi rugăciune, o viaţă care este, pentru Macarie, o coborâre în adâncuri - adâncurile păcatului, adâncurile propriei inimi: Aşa cum oamenii din comerţ coboară goi în adâncul mării, în moartea apoasă, pentru a găsi acele mărgăritare care vor fi pentru o coroană regală şi vopsea purpurie, tot aşa cei care trăiesc viaţa monahală ies goi din lume şi se coboară în adâncul mării răului şi în prăpastia întunericului, şi din acestea scot pietrele preţioase şi scot din adâncimea preţioasă. Hristos, pentru Biserica cerească, pentru o lume nouă şi un oraş de lumină şi oameni de îngeri.**(XV.51)** DIADOHUL FOTOICEI Diadoh este important pentru noi pentru modul în care tradiţiile aparent diverse ale evagrianismului şi mesalianismului converg în gândirea sa şi, fără a-şi expune doctrina în niciun detaliu, tocmai la aceasta vom privi pe scurt.

Nu ştim practic nimic despre Diadoh, cu excepţia faptului că a fost episcop de Fotice în Epir la mijlocul secolului al V-lea. El este menţionat de Fotie ca printre oponenţii monofiziţilor contemporani cu Sinodul de la Calcedon. Scrierile sale care au supravieţuit sunt un secol de capitole gnostice despre viaţa spirituală, o predică despre Înălţare, şi o lucrare numită Vederea Sfântului Diadoh, care ia forma unei serii de întrebări şi răspunsuri. Secolul său de capitole gnostice a fost foarte influenţial în Orientul grecesc: este citat, printre alţii, de Maxim Mărturisitorul şi apare în Filocalia lui Nicodim din Sfântul Munte. A fost tradus şi în latină.

Diadoh este foarte conştient de erezia mesalianilor (deşi nu îi menţionează pe nume): o mare parte din scrierile sale sunt îndreptate împotriva opiniilor lor. Secolul 3 este îndreptat împotriva ideii, atribuită în mod constant mesalianilor, a substanţialităţii răului şi, deşi această idee nu apare în omiliile macariene (sau nu direct), remarcile finale ale lui Diadoh în acest capitol, că „natura binelui" este mai puternică decât „obişnuinţa răului", este clar un-macarian. El atacă frecvent ideea mesalianilor că Dumnezeu este prins prin simţuri. 53 Este tratată şi o idee menţionată de Timotei de Constantinopol ca Mesalian, că sufletele celor plecaţi cunosc inimile oamenilor de pe acest pământ. Dar scopul principal al polemicii sale antimesaliene este îndreptat împotriva neîncrederii lor în eficacitatea botezului şi a ideii lor că chiar şi după botez atât harul, cât şi demonii locuiesc în sufletul omului.

Opoziţia lui Diadoh faţă de poziţia fundamentală a mesalianismului este, deci, clară. Dar, cu toate acestea, propria sa poziţie poartă multe semne de influenţă mesaliană. Luaţi-i vocabularul, de exemplu. El vorbeşte mult despre sentiment,

iar în centrul doctrinei sale spirituale este ideea simţului spiritual al sufletului. El vorbeşte adesea despre fiinţa sufletului „în tot sentimentul şi siguranţa" – limbaj foarte mesalian. El vorbeşte despre inimă şi despre intrarea în inimă. El vorbeşte despre importanţa „amintirii lui Dumnezeu" constante, care este unul dintre modurile în care Omiliile Macarian vorbesc despre rugăciune constantă; Evagrie, în schimb, descurajează locul memoriei în rugăciune. Şi totuşi, evagrianismul său nu este mai puţin marcat. El are aceeaşi înţelegere a purificării progresive a sufletului, începând cu partea care doreşte şi înaintând până la partea pasională, aceeaşi doctrină conform căreia viziunile pentru cel care a atins apatheia sunt opera demonului slavei deşarte, aceeaşi înţelegere a modului în care demonii atacă sufletul (doctrină pe care el o foloseşte pentru a explica de ce în mod demonic şi-a închipuit încă această greşeală a sufletelor celor botezaţi) şi multe altele. Dar asemănarea sa cea mai importantă cu Evagrie este înţelegerea lui a naturii spirituale a rugăciunii: nu are nimic din materialismul mesalianilor. Ceea ce face el, într-adevăr, este să adune împreună ceea ce este drept în spiritualitatea inimii şi în spiritualitatea minţii; a lui este o spiritualitate care este a inimii, dar nu materialistă grosieră, a minţii, dar nu intelectualistă.

Centrul teologiei spirituale a lui Diadoh este poate înţelegerea lui clară a semnificaţiei botezului. Niciuna dintre tradiţiile monahale pe care le-am discutat în acest capitol nu dă loc botezului. Evagrie nu menţionează botezul şi chiar şi înţelegerea sa asupra semnificaţiei de bază a credinţei nu poate fi legată de botez, deoarece el consideră credinţa ca o capacitate înnăscută. Poziţia mesaliană respinge în mod explicit orice loc în viaţa spirituală pentru botez. Respingând acest principiu al mesalianilor, Diadoh este condus să dezvolte o înţelegere a vieţii spirituale care vede lucrarea lui Dumnezeu în suflet prin sacramentul botezului ca fundament al acelei vieţi. În botez suntem născuţi din nou şi puterea pe care diavolul a avut-o asupra noastră ca urmare a căderii este răsturnată: "Chiar din acel ceas în care ne-am născut din nou, diavolul este afară şi harul înăuntru." (76) Harul este ascuns în adâncul minţii din momentul botezului, prezenţa lui fiind ascunsă chiar şi

simţului spiritual. Dar când cineva începe să-L iubească pe Dumnezeu cu toată hotărârea sa, atunci printr-o comunicare ineficientă prin simţirea minţii comunică sufletului o parte din beneficiile sale. (77) Diadoh readuce astfel la locul său fundamental în viaţa spirituală lucrarea lui Dumnezeu în suflet prin sacramentul botezului.

În rest, el îmbină ceea ce a fost bun, aşa cum am spus, atât în Evagrie, cât şi în mesalianism. În centrul acestei lucrări de asimilare este ideea lui despre simţul spiritual al sufletului - *aisthesis noos*, sentimentul minţii, *aisthesis noera*, sentimentul intelectual (sau simţul intelectual - sau spiritual -). Însuşi cuvântul indică conjuncţia lui îndrăzneaţă dintre sentiment şi minte, inima şi intelect, Macarius şi Evagrius. Acesta este un simţ spiritual sau intelectual prin care „dragostea caută invizibilul" (1): este iubirea, *agape*, care foloseşte acest simţ spiritual. Mai multe pasaje contrastează singurul simţ spiritual cu cele cinci simţuri corporale (24, 29) şi afirmă că multiplicitatea la care este supus simţul spiritual ca urmare a legăturii sale de cele cinci simţuri corporale este un rezultat al păcatului lui Adam (25). Căderea a fragmentat şi risipit acest simţ spiritual unic, iar calea de întoarcere este prin intrarea în inimă, o adunare a puterilor sufletului în unicitatea inimii: Că vederea, gustul şi celelalte simţuri risipesc amintirea inimii, atunci când le folosim peste măsura lor, ne este învăţat de prima Evă. Cât timp nu a privit cu plăcere pomul interzis, ea şi-a păstrat cu grijă amintirea despre porunca divină. Deoarece era încă protejată de aripile iubirii divine, ea a rămas neconştientă de goliciunea ei. Dar când s-a uitat la copac cu plăcere, l-a atins cu multă dorinţă şi a gustat din rodul lui cu plăcere, imediat s-a simţit atrasă.

La actul fizic şi, fiind goală, s-a predat pasiunii ei. Ea şi-a dat toată dorinţa să se bucure de ceea ce i-a fost prezent,

alăturându-l pe Adam din vina ei prin aspectul plăcut al fructului. De atunci, mintea omenească nu a putut decât cu greu să-şi amintească fie de Dumnezeu, fie de poruncile Lui. Trebuie, aşadar, să ne fixăm privirea veşnic în adâncul inimii cu o amintire neîntreruptă a lui Dumnezeu şi să trăim ca şi cum am fi orbi la această viaţă înşelătoare. Căci adevăratei filozofii spirituale este propriu să nu dea niciodată aripă vreunei dorinţe de lucruri vizibile. (56) Aici Căderea este explicată numai în termeni de declin şi disipare a simţului spiritual de la invizibil la vizibil. Este un accent care se potriveşte bine cu o spiritualitate a inimii care, totuşi, vede în mod clar realitatea adevărată ca fiind invizibilă şi imaterială. Există un mare accent pe interior şi un contrast ascuţit între amintirea lui Dumnezeu prin concentrarea tuturor puterilor cuiva asupra inimii şi disiparea puterilor sufletului prin multiplicitatea simţurilor trupeşti.

Dar nu este posibil ca omul, prin propriile sale eforturi, să contracareze efectul Căderii: „purificarea minţii poate avea loc numai prin Duhul Sfânt" (28). Acest lucru este posibil prin Întrupare şi ne apucăm de ceea ce Hristos a efectuat pentru noi în Întruparea şi Moartea Sa prin renaşterea botezului (78). După botez, harul sălăşluieşte în inima omului şi demonii nu pot ataca decât din afară (79). Prezenţa harului în suflet este adesea ascunsă, aşa cum am văzut; devenim conştienţi de ea doar pe măsură ce cooperăm cu ea. Dar mesarienii au vorbit despre experienţa păcatului care sălăşluieşte în inimile noastre chiar şi după botez, despre experienţa unei lupte în adâncul inimii între harul care sălăşluieşte şi răul care sălăşluieşte. Diadochus respinge această poziţie mesaliană la două niveluri. Pe de o parte, el refuză să accepte ecuaţia mesaliană a prezenţei harului şi conştientizarea conştientă a acestei puteri în noi. Pe de altă parte, el foloseşte explicaţia lui Evagrius despre modul în care demonii atacă sufletul - dezlănţuind logismoi în noi pe care le putem transforma în păcat dându-le acordul nostru - pentru a explica cum mesalianii interpretează greşit experienţa lor interioară. Există, într-adevăr, logismoi buni şi răi în inimă şi se simte ca şi cum logismoi răi au venit din inimă. Dar, în

realitate, astfel de logismoi sunt inspiraţi în noi de demonii care lucrează asupra trupului sau asupra temperamentului sau asupra părţii inferioare a sufletului sau, uneori, de o amintire obişnuită a răului de la prima înşelăciune a tuturor (aceasta este ideea lui Diadoh despre păcatul originar).

La botez, după spusele lui Diadoh, se dau două daruri. Primul, dat deodată, este restaurarea după chipul lui Dumnezeu. A doua, care o depăşeşte cu mult pe prima, este restaurarea după asemănarea lui Dumnezeu şi aceasta nu este dată imediat, ci depinde de cooperarea noastră. Toate acestea sunt explicate în secolul 89: Aşadar, când mintea începe cu mare simţire să guste bunătatea Duhului Sfânt, atunci ar trebui să ştim că harul începe să picteze, parcă, după asemănare, pe ceea ce este după chip.

Diadochus foloseşte, aşa cum a făcut Macarius, analogia unui pictor, care, în acest caz, mai întâi trasează conturul şi apoi aplică culorile. Harul lui Dumnezeu urmăreşte mai întâi asupra omului în botez forma chipului pe care a avut-o la început şi, pe măsură ce începe cu toată voinţa lui de a dori frumuseţea asemănării şi stă gol şi neînfricat în această lucrare, atunci harul face să înflorească în noi virtuţi peste virtute şi ridică forma sufletului din slavă în slavă şi dăruieşte sufletului forma asemănării. Deci simţul spiritual ne dezvăluie că suntem modelaţi după asemănarea, dar perfecţiunea asemănării pe care o cunoaştem prin iluminarea.

Sensul spiritual, deci, este acela prin care progresăm în viaţa spirituală. Descoperindu-l şi folosindu-l, facem ca imaginea (**eikon**) din noi înşine, care a fost restaurată în botez, să capete deplina glorie a asemănării (**homoioza**). Prin ea dobândim virtuţi (un punct pe care Diadoh îl subliniază este că una dintre funcţiile principale ale simţului spiritual este discernământul: vezi 26-34) şi astfel împodobim sufletul cu frumuseţe spirituală. Dar dincolo de tot ce poate face simţul nostru spiritual, există perfecţiunea. Aceasta înseamnă a primi „iubire spirituală" şi poate fi primită numai atunci când sufletul este iluminat în

deplină asigurare de către Duhul Sfânt. Perfecţiunea finală a asemănării nu poate fi realizată decât prin iubire: „nici o altă virtute nu poate dobândi impasibilitate pentru suflet, ci numai iubirea".

Acest lucru este poate suficient pentru a indica cum la Diadoh găsim o unire a celor două tradiţii care provin din mediul monahal din secolul al IV-lea, cea a lui Evagrie şi cea atribuită lui Macarie. Nu se pretinde că Diadochus este tipic pentru Orient. Există o tensiune constantă în teologia mistică răsăriteană între evagrianism şi mesalianism, tensiune care va fi complicată, nu diminuată, de influenţa ulterioară a lui Denys Areopagitul, iar această tensiune se rezolvă în diferite moduri. Diadochus ne oferă pur şi simplu un exemplu despre modul în care aceste două tradiţii, aparent atât de diverse, ar putea converge.

Tradiţiile care s-au dezvoltat în cadrul monahismului sunt tradiţiile de bază pentru teologia mistică ulterioară, pentru că aceasta era ceva care i-a preocupat în special pe cei care duceau viaţa monahală. În Occident, tradiţia monahală este reprezentată în principal de Cassian, care a introdus tradiţia evagriană într-o formă modificată: elementele eretice au fost eliminate, învăţătura despre rugăciunea contemplativă a fost foarte mult modificată, astfel că înţelepciunea practică a călugărului Evagrie a fost făcută cunoscută în Occident. Deci, pentru tradiţia teologiei mistice occidentale, ar trebui să ne uităm poate la Augustin şi influenţa sa în cercurile monahale. În Orient, tradiţia este o simbioză neliniştită, dar potenţial extrem de fructuoasă, a evagrianismului şi mesalianismului, fertilizată mai târziu de influenţa lui Denys Areopagitul.

VI Augustin Restul acestei cărţi se referă la lumea vorbitoare de greacă, dar în acest capitol vom discuta despre gândul unui scriitor latin, Augustin. Acest lucru poate da o impresie falsă din două motive: poate sugera că nu există nimeni altcineva în Occident care ne interesează în perioada patristică, în afară de Augustin; şi, pentru că gândirea lui Augustin este atât de personală, poate sugera o ruptură mai mare între estul grec şi vestul latin decât este de fapt cazul. Dar o astfel de impresie ar induce în eroare. Există mulţi alţi scriitori latini despre care am fi discutat: Ambrozie, Marius Victorinus şi Cassian, pentru a numi doar trei. Toţi aceştia trei au fost importanţi şi, totuşi, importanţa lor nu este atât de intrinsecă, cât au fost esenţiali în transmiterea către Occident a comorilor Orientului. Toţi trei cunoşteau greaca şi fie au tradus lucrările grecilor (cum a făcut Victorinus unele dintre lucrările lui Platon, Plotin şi Porfirie, în care Augustin însuşi i-a citit probabil pe „platonişti"), fie au încorporat teologia şi filosofia greacă mult traduse în propriile lor lucrări, fie în mod deschis (ca şi în cazul lui Cassian, discipolul egiptean, sau al lui Evagri, în special al lui Desert), fie pe ascuns (cum l-a acuzat Ieronim pe Ambrozie că ar fi făcut). Din scrierile acestora şi ale altora asemenea lor, Occidentul a învăţat teologia Orientului grecesc. Importanţa lui Augustin nu stă aici: cunoştinţele sale despre teologia greacă nu au fost profunde, mai degrabă la el avem un teolog format din tradiţii filozofice şi teologice latine. Ca atare, el este unic important pentru Occident. Cea mai mare parte a scrierilor sale şi gama de interese ale sale este mult mai mare decât cea a oricărui dintre Părinţii greci (cu excepţia, eventual, Origen, ale cărui lucrări sunt în orice caz pierdute) şi toate acestea sunt infuzate de o viziune extraordinar de personală despre Dumnezeu, despre om şi despre lume. Contrastul cel mai evident dintre Augustin şi Părinţii greci este unul de sentiment. Teologia mistică a Părinţilor Răsăriteni are o atmosferă de obiectivitate. Nu auzim despre propriile lor experienţe; mai degrabă avem o interpretare a Scripturii şi a luminii pe care aceasta o aruncă asupra căutării sufletului. Nu experienţa personală convinge, ci apelează la Revelaţia Sacră. (Acelaşi lucru este adevărat mutatis mutandis pentru Plotin: auzim doar rar de experienţa sa personală despre Unul.) Cu toate acestea, contrastul dintre Augustin şi Părinţii greci nu este

complet, este adevărat, deoarece pentru el, nu mai puţin decât pentru greci, adevărul se găseşte în ceea ce a revelat Dumnezeu, nu în experienţa umană. Dar Confesiunile sale sunt de neegalat în lumea antică pentru auto-controlul introspectiv. Se deschide o dimensiune cu totul nouă a introversiei şi a unei căutări, auto-sondare psihologică. Nici acesta nu este un fenomen izolat în scrierile Sfântului Augustin: practic în toate lucrările sale găsim nu doar gândul lui Augustin, ci omul însuşi. Aceasta conferă gândirii sale mistice o dimensiune a interiorităţii care lipseşte adesea din scrierile Părinţilor Răsăriteni.

Acest tenor distinctiv şi foarte seducător pe care îl găsim în scrierile lui Augustine, combinat cu gama şi amploarea intereselor sale şi cu faptul că acestea se concentrează pe acele teme teologice — harul, Biserica, sacramentele — care urmau să fie centrul interesului teologic în Occident: toate acestea înseamnă că Augustin imprimă teologia occidentală ulterioară cu un caracter distinctiv. Occidentul devine augustinian, fie direct, când caută să dezvolte intuiţiile „Doctorului Graţiei", fie indirect, când încearcă să se elibereze de un augustinism dominant; se preocupă totuşi de problemele care l-au implicat pe Augustin. Aşadar, importanţa lui pentru noi, pe măsură ce încercăm să urmărim dezvoltarea teologiei mistice în perioada formativă a istoriei Bisericii, este dublă: pentru că el a fost atât un gânditor original, cât şi un gânditor influent.

Se vor odihni în tine – acolo, chiar la începutul **Mărturisirilor**, găsim principiul călăuzitor al teologiei mistice a lui Augustin. Dorul sufletului de Dumnezeu: un dor care este un dor de a reveni, de a reveni la Cel care l-a făcut, un dor care este trăit ca nelinişte, incapacitate de a ne aşeza şi de a se odihni oriunde, un sentiment presant că în toate lucrurile create se află ceva dincolo, ceva care ne cheamă la Dumnezeu. Acest sentiment de a nu fi acasă în lume este fundamental pentru gândirea mistică a lui Augustin, dar nu este ceva nou în Augustin. Nici măcar nu este nou în creştinism. Platon a avut acest dor - un dor de a scăpa din umbrele peşterii la lumina pură a soarelui lumii inteligibile. Într-o măsură şi mai mare o găsim la Plotin: un dor de Patrie, un dor de unde am venit — „Patria pentru noi este Acolo de unde am venit şi Acolo este Tatăl" (Eneada I. 6.8). Augustin, după cum vom vedea, îi este profund îndatorat lui Plotin, dar vom vedea şi că în mâinile lui acest dor de Dumnezeu se transformă dintr-o nelinişte omenească în răspunsul nostru la incredibila iubire şi descreştere a lui Dumnezeu, într-adevăr este mişcarea Duhului Sfânt Însuşi în inimile noastre.

Dar să începem prin a ne uita la unul dintre cele mai faimoase pasaje din Confesiuni, relatarea viziunii mistice pe care Augustin a trăit-o la Ostia împreună cu mama sa, Monica: Când se apropia ziua în care ea avea să plece din această viaţă

– o zi pe care o ştiai, deşi noi nu o ştiam – s-a întâmplat, după cum cred eu prin aranjamentul tău secret, că ea şi cu mine stăm singuri rezemaţi într-o fereastră, care privea spre grădina din casa în care stăteam, la Ostia pe Tibru; căci acolo eram departe de toată lumea, odihnindu-ne pentru călătoria pe mare de oboseala lungii noastre călătorii pe uscat. Acolo am vorbit împreună, ea şi eu singuri, într-o bucurie adâncă; şi „uitând lucrurile care erau în urmă şi aşteptând cu nerăbdare cele care erau înainte", discutam în prezenţa Adevărului, care eşti Tu, cum ar putea fi viaţa veşnică a sfinţilor, „pe care ochiul nu l-a văzut, nici urechea nu a auzit, nici nu a intrat în inima omului". Dar cu gura inimii noastre am gâfâit după apele înalte ale fântânii tale, fântâna vieţii care este cu Tine: că fiind stropiţi din acea fântână după capacitatea noastră, am putea într-un fel să medităm la o chestiune atât de mare.

Iar conversaţia noastră ne adusese la punctul în care orice plăcere a simţurilor corporale, în orice strălucire a luminii corporale, ni se părea că nu merită comparată cu plăcerea acelei lumini eterne, nici măcar demnă de menţionat. Ridicându-ne pe măsură ce iubirea noastră s-a înălţat spre acel Sine, am trecut în revistă diferitele niveluri ale lucrurilor corporale, până la cerurile înseşi, de unde soarele, luna şi stelele strălucesc pe acest pământ. Şi mai sus ne-am înălţat, gândindu-ne în mintea noastră şi vorbind şi minunându-ne de faptele Tale. Şi aşa am venit la propriile noastre suflete şi am mers dincolo de ele pentru a ajunge în cele din urmă în acea regiune a bogăţiei nesfârşite, unde Tu hrăneşti pe Israel pentru totdeauna cu hrana adevărului; şi acolo viaţa este acea Înţelepciune prin care sunt făcute toate lucrurile, atât cele care au fost, cât şi cele care urmează să fie. Dar această Înţelepciune însăşi nu este făcută: este aşa cum a fost întotdeauna şi aşa va fi pentru totdeauna: într-adevăr, „a fost întotdeauna" şi „va fi pentru totdeauna" nu au loc în ea, ci pur şi simplu este, pentru că este veşnică; în timp ce „a fi fost" şi „a fi să fie" nu sunt eterne. Şi în timp ce noi vorbeam astfel despre Înţelepciunea Lui şi gâfâiam după ea, cu tot efortul inimii noastre am reuşit pentru o clipă să o atingem; apoi oftând şi lăsând primele roade

ale duhului nostru legate de el, ne-am întors la sunetul propriei noastre limbi, în care un cuvânt are şi început şi sfârşit. Căci cum este Cuvântul Tău, Domnul nostru, care rămâne în Sine pentru totdeauna, dar nu îmbătrâneşte şi face toate lucrurile noi!

Aşa că am spus: dacă pentru cineva a tăcut tumultul cărnii, tăcuţi imaginile pământului, ale mării şi ale aerului; şi dacă cerurile au tăcut şi chiar sufletul a tăcut în sine şi, ne gândindu-se la sine, s-a înălţat dincolo de sine: dacă toate visele şi viziunile închipuite ar tăcea, şi orice limbă, orice semn şi orice este trecător - căci dacă cineva le-ar putea auzi, ar trebui să-i audă spunând într-un glas: Nu ne-am făcut pe noi înşine, ci dacă El a făcut asta pentru totdeauna: ascultându-ne pe Cel ce i-a făcut, toţi au tăcut şi în tăcerea lor numai El ne-a vorbit, nu prin ei, ci prin El Însuşi: ca să auzim cuvântul Lui, nu prin nicio limbă de carne, nici glasul vreunui înger, nici sunetul tunetului, nici în întunericul unei pilde, ci să-L auzim pe El Însuşi pe care Îl iubim şi noi în toate acestea: acum a întins şi într-o fulgerare a minţii a ajuns să atingă Înţelepciunea veşnică care rămâne peste toate: şi dacă aceasta ar continua, şi toate celelalte viziuni atât de diferite ar fi cu totul îndepărtate, şi aceasta ar trebui să răpească şi să absoarbă şi să învelească privitorul în bucurii lăuntrice, încât viaţa lui să fie veşnică ca acel moment de înţelegere pentru care nu am fi fost în bucurie: Dar când va fi? Va fi atunci când „toţi vom învia din nou" şi „toţi nu se vor schimba"? (Confesiunile IX. x. 23-5) Există trei lucruri de remarcat în legătură cu acest pasaj ca introducere în teologia mistică a lui Augustin.

[2] Toate citatele din *Confessions* sunt din traducerea lui FJ Sheed (Sheed and Ward, prima dată tipărită în 1944 şi frecvent după aceea). Ediţia latină folosită este cea a lui M. Skutella, revizuită de H. Juergens şi W. Schaub, în Bibliotheca Teubneriana (Stuttgart, 1969).

În primul rând, natura contului. Este în acelaşi timp relatarea unei experienţe personale, şi totuşi nu una pur

solitară. Experienţa creşte din conversaţia cu mama lui. Acest lucru face să ne întrebăm în ce măsură prietenia, tovărăşia, comuniunea cu alte fiinţe umane este importantă pentru Augustin în ascensiunea sa la Dumnezeu sau dacă – ca şi în cazul lui Plotin – este o fugă a „singurului către Singur". Nu cred că se poate fi clar în acest sens în ceea ce îl priveşte pe Augustin, dar există o componentă – şi o componentă importantă – în gândirea lui Augustin care subliniază natura socială a fericirii finale. În Cetatea lui Dumnezeu (XIX. 5) el spune: „Cum ar putea Cetatea lui Dumnezeu, despre care suntem deja angajaţi în scrierea cărţii a nouăsprezecea, să înceapă de la început sau să progreseze în cursul ei sau să-şi atingă scopul stabilit, dacă viaţa sfinţilor nu ar fi socială (si non esset socialis vita sanctorum)?" Ladner, în cartea sa puţin cunoscută, dar extrem de importantă, The Idea of Reform, remarcă: găsi Augustin pe pământ acei perfecti, acei sancti, despre a căror viaţă în a vita socialis, în comuniune cu sfinţii şi îngerii cerului vorbeşte în De Civitate Dei? Dacă ar fi existat vreodată o astfel de societate, cum ar putea fi restaurată? De-a lungul întregii vieţi a Sfântului Augustin se desfăşoară căutarea unui mod comun şi societal perfect de viaţă creştină. În zilele convertirii sale, el credea că a găsit-o în grupul de prieteni înclinaţi intelectual şi religios care locuiau împreună în casa de ţară a lui Verecundus la Cassiciacum; mai târziu a găsit-o mai deplin într-un tip de monahism care a fost modelat după viaţa comună a Apostolilor din Ierusalim, descrisă în Faptele Apostolilor (5: 12-14). Cred că există aici o notă nouă în monahism, deşi atinge o coardă care răsună prin tradiţia elenă - în special platoniciană - la grupul care s-a adunat în jurul lui Socrate la sfârşitul secolului al V-lea î.Hr. Este important pentru noi, ca urmare a observaţiei că viziunea nu a fost o experienţă solitară.

Al doilea punct de remarcat este natura vârfului acestei experienţe. „Şi în timp ce vorbeam astfel... cu tot efortul inimii noastre am ajuns pentru o clipă să-l atingem (attigimus eam modice toto ictu cordis); apoi oftând şi lăsând primele roade ale

spiritului nostru legate de ea, ne-am întors la sunetul propriu.

[3] **GB Ladner, The Idea of Reform: impactul său asupra gândirii şi acţiunii creştine în Epoca Părinţilor (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959), p. 282.** ...' Avem, s-ar părea, o experienţă tranzitorie de răpire sau extaz. Corespunde îndeaproape cu definiţia lui Augustin a extazului din aşa-numitul comentariu literal al Genezei: „Când atenţia minţii este complet îndepărtată şi retrasă (penitus avertitur atque abripitur) de la simţurile corporale, se numeşte extaz. Atunci orice trup ar putea fi prezent nu se văd cu ochii deschişi şi nici nu se aude nicio voce" (De Genesi ad litteram XII. xii. 25). Ca şi în celelalte descrieri ale sale, acest extaz este brusc şi trecător şi scoate toată forţa sufletului (toto ictu cordis) cu, s-ar părea, o anumită violenţă. (Ictus înseamnă „lovitură" şi este un cuvânt preferat al lui Augustin în acest context. În Conf. VII. xvii. 23 el vorbeşte despre ajungerea la ceea ce este in ictu trepidantis aspectus — în împingerea, sau lovitura, a unei priviri tremurătoare.) Dar, el continuă, în acest pasaj din cartea a noua a experienţelor mărturisirii sau a rapturii: „Dacă acest lucru ar continua... şi această [viziune] ar trebui să răpească şi să absoarbă şi să învelească privitorul în bucurii lăuntrice, astfel încât această viaţă să fie veşnic ca acel moment al înţelegerii... nu ar fi aceasta: 'Intraţi în bucuria Domnului'?" Experienţa răpirii este, pentru Augustin, o pregustare a bucuriilor cerului. Aceasta este o idee pe care o exprimă adesea: de exemplu, „Uneori mă admiţi într-o stare de spirit în care nu mă aflu în mod obişnuit, un fel de încântare care ar putea fi vreodată să devină permanentă în mine ar fi greu de distins de viaţa viitoare" (Conf. X. xl. 65).

Această paralelă şi contrast între extaz şi viziunea beati fi c este ceva foarte neobişnuit la Părinţii greci, dar absolut banal la Augustin. Pentru Augustin, extazul este ceva care, dacă ar dura pentru totdeauna, ar fi imposibil de distins de bucuriile raiului. Dar nu; este fleeting. Extazul este ceva care îi aduce în minte lui Augustin gândul viziunii beati fi c, dar este altceva decât el. La Grigore de Nyssa, de exemplu, rareori suntem

conştienţi de faptul că moartea va face o diferenţă foarte mare faţă de ceea ce descrie el despre experienţa sufletească a lui Dumnezeu; şi chiar şi în Origen, unde uneori destul de clar ascensiunea mistică este ceva ce poate fi întreprins în mod corespunzător numai după moarte, destul de des întregul contrast dintre această viaţă şi următoarea trece în fundal. Ideea că omul este muritor, destinat să moară şi că aceasta este o calificare fundamentală a vieţii pe care o trăieşte acum este mult mai proeminentă la Augustin decât la greci. Pentru Augustin, extazul este o încălcarea acestei calificări, iar eficacitatea ei subliniază faptul. Cred că aici se poate discerne o diferenţă fundamentală de temperament între Augustin şi tradiţia apofatică greacă. După cum spune Ladner: Fără a limita în principiu viziunea esenţială a lui Dumnezeu pe pământ, Augustin nu numeşte niciodată pe nimeni, cu excepţia lui Moise şi Pavel, ca fiind posedând-o, în timp ce pentru greci era marele ţel al oricărei experienţe mistice, deşi după ei ar putea fi avut, chiar şi în cer, nu în atingerea finală, ci doar în urmărirea nesfârşită... Grecii nu şi-au putut imagina vreo viziune a lui Dumnezeu ca fiind o viziune esenţială, necomprehensivă. În tradiţia occidentală poate exista o viziune adevărată, deşi nu deplină, despre Dumnezeu în această viaţă, cu împlinire în viziunea beati fi c din ceruri. Al treilea punct de remarcat despre acest pasaj din Confesiunile IX este calea de urcare: Ridicându-ne pe măsură ce iubirea noastră s-a înălţat spre acel Sine, am trecut în trecere în revistă diferitele niveluri ale lucrurilor corporale, până la cerurile înseşi, de unde soarele, luna şi stelele strălucesc pe acest pământ. Şi mai sus ne-am înălţat, gândindu-ne în mintea noastră şi vorbind şi minunându-ne de faptele Tale; şi aşa am ajuns la propriile noastre suflete şi am mers dincolo de ele pentru a ajunge în cele din urmă în acea regiune a bogăţiei nesfârşite...

Este o cale de urcare, în sus şi înăuntru, trecând dincolo de lucrurile materiale în adâncul sufletului.

Admirând lumea simţurilor în timp ce privim vastitatea şi frumuseţea ei şi ordinea mersului său etern, gândindu-ne la zeii din ea, văzuţi şi ascunşi, şi la spiritele cereşti şi la toată viaţa animală şi vegetală, să ne urcăm la arhetipul ei, la sfera şi mai autentică... (Eneada V.1.4) Acesta este Plotin. Paralela cu Augustin este remarcabilă. Modificarea zeilor din Plotin în soare şi lună şi stele din Augustin este izbitoare şi firească. Mai târziu, în acelaşi pasaj din Confesiuni, există o altă paralelă apropiată cu un pasaj din acelaşi tratat al Eneadelor.

Aşa că am spus: dacă pentru cineva a tăcut tumultul cărnii, tăcuţi imaginile pământului, ale mării şi ale aerului; şi dacă cerurile au tăcut şi chiar sufletul a tăcut pentru sine şi, prin faptul că nu se gândeşte la sine, a ajuns dincolo de sine...

4 191, n. 18.

Redă clar acest lucru: Liniştea trebuie să fie pentru ea trupul întemniţat şi valul pasiunii trupului; la fel să tacă toate lucrurile care mint despre ea. Pământul să fie liniştit, linişte marea şi aerul şi cerul însuşi oprindu-se în timp. Apoi, în acel firmament nemişcat, lăsaţi-o să conceapă sufletul curgând înăuntru, revărsat ca un val din afară, din toate părţile invadându-l şi umplându-l de lumină. (Enead V.1.2) Chiar şi în traducerea paralelă este izbitoare. Dar, în textele originale, paralela dintre sileatul repetat al lui Augustin şi hesychon-ul lui Plotin este şi mai marcată. Există totuşi o diferenţă de simţire între sufletul lui Plotin care este inundat de lumină şi sufletul lui Augustin care trece din sine pentru a atinge Înţelepciunea Eternă.

Deci, în relatarea lui Augustin cu privire la viziunea sa (şi a mamei sale) la Ostia, avem paralele strânse cu pasajele din una dintre Eneadele lui Plotin. Şi nu sunt doar paralele verbale: există o simpatie fundamentală. Augustin a învăţat de la Plotin. Acesta este din nou un alt contrast cu ceea ce găsim în teologia mistică greacă. Acolo, influenţa lui Plotin nu este profundă – o întorsătură de frază, o metaforă, nu mai mult (deşi această judecată va avea nevoie de modificări când vom ajunge la Denys Areopagitul). Dar Augustin a băut adânc din Plotin şi a găsit multe în comun între sufletul lui Plotin şi al său. Ceea ce a preluat de la Plotin nu este o idee ciudată, ci în mare parte din acelaşi spirit: există o simpatie profundă între ei. Paul Henry spune despre datoria lui Augustin faţă de Plotin: Ceea ce l-a atras pe Augustin a fost familiarul şi cunoscutul, „déjà vu", sau cel puţin ceva anticipat. Pe tărâmul sensibilului, era sentimentul lui Plotin pentru tot ce este frumos, un sentiment profund împărtăşit, oricât de diferit, de tânărul estet african; a fost „dorinţa de Dumnezeu în filosofia lui Plotin", ecoul din Eneade ale fecisti nos ad te — „tu ne-ai făcut pentru tine" — care a prins inima fiului Monicăi; a fost conformitatea doctrinei platoniciene a Logosului cu învăţătura Bisericii despre Cuvânt, propovăduită de Ambrozie.

Datoria lui Augustin faţă de Plotin era, deci, o datorie foarte personală: în timp ce l-a citit pe Plotin, a găsit o mişcare de gândire care a răsunat în propriul său suflet. Dar cum l-a citit pe Plotin? Nu se pare că stăpânirea greacă a lui Augustin era foarte mare, aşa că se pare că l-a citit în traducere. Este foarte probabil ca traducerea pe care o cunoştea să fie cea a lui Marius Victorinus, un coleg african şi profesor de retorică, al cărui exemplu de convertire a avut un asemenea impact asupra lui Augustin. Victorinus i-a fost profund îndatorat lui Porfirie în înţelegerea sa despre Plotin şi pare probabil că Augustin a participat la această datorie. La ce anume a însemnat asta în detaliu este încă departe de a fi clar, dar acest lucru pare să fie adevărat: că Plotin, văzut prin ochii lui Porfirie şi Victorinus, a fost misticul, stăpânul misterelor vieţii interioare, spre deosebire de hierofantul şi izvorul unei justificări metafizice a unei forme de ocultism pe care o deţinem în scrierea ocultă a păgânismului, în scrierea ocultă a porfirii păgâne, Iamblichus şi şcoala lui. Faptul că Augustin a găsit unul atât de simpatic în Plotin este atunci, în parte, din meritul lui Porfirie şi Victorinus.

Din citatul nostru iniţial din Confesiuni, am observat, deci, trei puncte: că experienţa nu a fost solitarică, interpretarea eshatologică a extazului de către Augustin ca o pregustare a raiului şi datoria lui faţă de Plotin. Cu privire la primul dintre aceste puncte, putem spune puţin mai departe. Estimarea lui Augustin cu privire la importanţa companiei este complexă; l-a nedumerit pe Augustin, iar acesta îşi perplexă cititorii. El este ambivalent, atras atât de singurătatea plotiniană, cât şi de importanţa şi, într-adevăr, necesitatea companiei. Este o tensiune nerezolvată. Al doilea şi al treilea dintre aceste puncte, însă, ne conduc mai departe în gândirea lui Augustin. Căci, în înţelegerea sa despre misticism, el depăşeşte Plotin şi face acest lucru aprofundându-şi treptat înţelegerea interpretării creştine a escatologiei.

Sfârşitul – scopul vieţii umane – poate fi văzut fie ca punctul culminant natural al dorinţei noastre umane pentru Dumnezeu, fie ca ceva pe care Dumnezeu ni-l dă. Prima este

linia urmată de platonism şi este întărită de ideea platoniciană că sufletul se întoarce pe tărâmul divin în ascensiune, că se întoarce acasă. Acesta din urmă este în mod caracteristic creştin şi este ceva pe care Augustin îşi face treptat propriul în înţelegerea drumului sufletului către Dumnezeu. Pe măsură ce vom duce acest lucru mai departe, va fi mai bine, din cauza naturii personale a gândirii lui Augustin, să nu încercăm doar să rezumăm gândul său şi să-l reducem la un anumit sistem, ci să urmăm propriile sale relatări despre ascensiunea sufletului la Dumnezeu. Vom lua două relatări: cartea a zecea a *Mărturisirilor* şi a sa ceva mai târziu *De Trinitate*, una dintre cele mai mari lucrări ale maturităţii sale.

Urcuşul sufletului la Dumnezeu în Mărturisiri

Am văzut deja ceva din înţelegerea lui Augustin a ascensiunii mistice în **Confesiuni** şi există şi alte locuri în care este angajat un exerciţiu similar plotinian. Dar **Cartea X** este oarecum diferită: în aceasta Augustin începe să-şi dezvolte propria gândire caracteristică şi putem vedea cum ajunge dincolo de Plotin şi chiar se rupe fundamental de el. **Confesiunile X** este relatarea lui Augustin despre căutarea lui Dumnezeu prin memorie. El începe – ca întotdeauna – cu dragostea sufletului pentru Dumnezeu, cu dor de Dumnezeu. „Dar", întreabă el, ce este ceea ce iubesc când te iubesc? Nici frumuseţea vreunui lucru trupesc, nici ordinea anotimpurilor, nici strălucirea luminii care bucură ochiul, nici melodiile dulci ale tuturor cântărilor, nici mireasma dulce a florilor şi alifiilor şi mirodeniilor; nu mană sau miere, nu mădularele pe care le îmbrăţişează iubirea trupească. Nimic din aceste lucruri nu iubesc iubindu-l pe Dumnezeul meu. Totuşi, într-un fel, iubesc lumina şi melodia şi parfumul şi mâncarea şi îmbrăţişez atunci când Îl iubesc pe Dumnezeul meu - lumina şi glasul şi parfumul şi mâncarea şi îmbrăţişarea în suflet, când acea lumină străluceşte asupra sufletului meu, pe care niciun loc nu o poate cuprinde, acea voce sună pe care nici un timp nu mi-l poate lua, respir acel parfum pe care nici un vânt nu-l împrăştie, mănânc hrana pe care nu o împrăştie, şi nu mănânc hrana care este în ea. saţietatea nu se desprinde niciodată. Acesta este ceea ce iubesc, când Îl iubesc pe Dumnezeul meu. (X.vi) Şi

totuşi — „ce este acest Dumnezeu?" Urmează celebrul pasaj în care Augustin interoghează creaţia, care toate indică dincolo de ea însăşi, spunând că nu este Dumnezeu. Aşadar, el urcă deasupra creaţiei materiale, intrând în sine, în sufletul său care dă viaţă şi simţ trupului său şi care a făcut posibil însăşi vederea şi interogarea în care este angajat. Augustin intră în sufletul său. „Întreb din nou ce iubesc când Îl iubesc pe Dumnezeul meu? Cine este Acela care este deasupra punctului cel mai de sus al sufletului meu? Prin acelaşi suflet mă voi înălţa la El" (X.vii). „Voi urca dincolo de această putere a firii mele, ridicându-mă încă treptat către Cel care m-a făcut. Şi aşa vin în câmpurile şi în vastele palate ale memoriei …" (X.viii).

Memoria — memoria — este aceea în care intră Augustin. Înseamnă pentru el mai mult decât o simplă facultate de reamintire: înseamnă într-adevăr întreaga minte, atât conştientă, cât şi inconştientă, spre deosebire de mintea - mens - care se referă doar la mintea conştientă. Augustin este fascinat de această vastă cavernă a memoriei care conţine tot ce a trăit sau şi-a putut imagina. Întregul univers este îmbrăţişat de memoria lui. Şi aşa exclamă: Mare este puterea memoriei, extrem de mare, Dumnezeule, o încăpere nelimitată care se răspândeşte în mine. Cine poate atinge cea mai mare adâncime? Cu toate acestea, este o facultate a sufletului meu şi aparţine naturii mele. De fapt, nu pot înţelege în totalitate tot ceea ce sunt. Astfel mintea nu este suficient de mare pentru a se cuprinde: dar... cum să nu se conţină? Cum poate exista ceva în sine care să nu fie în sine? Pe măsură ce m-a lovit această întrebare, am fost cuprins de uimire şi aproape de stupoare. (X.viii) Este important să înţelegem ce face Augustin în acest sens. Memoria, pentru Augustin, este întreaga minte - este potenţial întreaga lume spirituală, pentru că, a cunoaşte ceva înseamnă a-l avea în minte, a-l păstra în memorie. Augustin, de fapt, dezvoltă aici ceva din Plotin. Platon făcuse distincţia între lumea în schimbare pe care o experimentăm

prin simțuri şi lumea reală, lumea spirituală, pe care o înțelegem cu mintea. Plotin vede această lume reală ca fiind lumea interioară: „Fiecare dintre noi suntem lumea spirituală" (Eneade III. 4.3). Intru în mine însumi, mă retrag din lumea sensibilă pentru a cuprinde — pentru a fi în — lumea reală. Şi această mişcare de retragere, introversie, concentrare este ceva care necesită practică şi efort. Este un mod de meditație mai mult decât orice altceva. Acest Augustin preia. Primul pas către Dumnezeu este descoperirea sinelui, descoperirea sinelui ca ființă spirituală care conține şi transcende ordinea materială. Este ceva asemănător cu ceea ce găsim la Pascal când contemplă omul ca pe un „roseau pensant", o trestie gânditoare. „Nu în spațiu ar trebui să-mi caut demnitatea, ci în ordinea gândirii mele. Nu există niciun avantaj pentru mine în posesia pământului. Ca spațiu, universul mă închide şi mă înghite ca un mic pată: par la pensee je le comprends — prin gând îl înțeleg (sau îl îmbrățişez).

Primul pas către cunoaşterea lui Dumnezeu este adevărata cunoaştere a sinelui. Dar deşi sinele, memoria, este un lucru vast şi minunat, nu este Dumnezeu şi nici nu îl conține pe Dumnezeu. Şi totuşi, într-un fel îl atinge pe Dumnezeu, se încordează dincolo de sine către Dumnezeu. Căci mintea tânjeşte după adevăr, după realitate, după adevărata bucurie, bucurie care dăinuie, care rămâne în adevăr; şi în aceasta ajunge dincolo de sine. Adevărul nu este ceva pe care omul îl posedă: este ca o lumină care străluceşte în mintea lui şi pe care o sesizează, chiar dacă doar vag. „Tu nu eşti mintea însăşi", exclamă Augustin, „pentru că eşti Domnul Dumnezeul minții şi toate aceste lucruri se schimbă, dar Tu rămâi neschimbabil peste toate; şi totuşi, te îngrădeşti să locuieşti în memoria mea încă de când am aflat prima dată de Tine" (X.xxv. 36). „Vrei să locuieşti în memoria mea" – Augustin a perceput condescendența lui Dumnezeu față de el însuşi. Şi aşa exclamă: Târziu te-am iubit, o, Frumuseţe atât de veche şi atât de nouă; târziu te-am iubit! Căci iată Tu ai fost înlăuntrul meu, iar eu

afară; şi te-am căutat afară şi în perversitatea mea am căzut asupra acelora lucruri frumoase pe care le-ai făcut. Tu ai fost cu mine şi eu nu am fost cu tine. Am fost ferit de Tine prin acele lucruri, dar dacă nu ar fi fost în Tine, nu ar fi fost deloc. Tu mi-ai strigat şi mi-ai strigat surditatea, şi mi-ai trimis razele Tale şi ai strălucit asupra mea şi ai alungat orbirea mea; mi-ai suflat mireasmă şi mi-ai tras suflarea şi acum tânjesc după Tine; (X.xxvii) Sfârşitul căutării lui Augustin este să-şi împlinească dorul, să găsească Adevărul — dar să-l găsească ca pe ceva dezvăluit, să-l primească ca har. Deci, un capitol mai târziu, el spune: „Toată speranţa mea nu este decât în marea Ta milă. Dă ce porunci şi porunceşte ce vrei — da quod iubes, et iube quod vis.

Avem astfel calea lui Augustin de ascensiune a sufletului. Este profund plotinian şi se simte liber să îl citeze pe Plotin pe măsură ce îl dezvoltă. Sufletul îl doreşte pe Dumnezeu; o dorinţă care poate fi trezită de lucrurile create. Căutarea sa este o căutare a obiectului iubirii sale. Ea trece prin creaţie şi se ridică deasupra ei - deasupra şi în interior - în suflet. Acolo găseşte un lucru vast şi minunat, pe care Augustin îl numeşte memorie şi mânat de dorinţa ei pentru Dumnezeu, îl recunoaşte în cele din urmă pe Dumnezeu, nu ca unul care poate fi găsit, ci ca unul care se dezvăluie în suflet, acel suflet care depinde de el pentru însăşi existenţa lui. Este, după cum am spus, profund plotinian. Chiar şi dezvăluirea finală a lui Dumnezeu găseşte paralele în Plotin.

Dar numai paralele. Unul lui Plotin este imuabil şi insensibil. Este obiectul căutării sufletului, dar nu îi pasă de suflet sau de căutarea lui. Nu este aşa şi cu Dumnezeul lui Augustin: „Tu m-ai chemat şi strigat şi mi-ai rupt surditatea". Accentul lui Augustin pe har şi pe propria activitate a lui Dumnezeu faţă de suflet transcende cu mult noţiunea lui Plotin despre dependenţa sufletului de Unul. Tocmai am remarcat că, imediat după încheierea de către Augustin a căutării lui Dumnezeu în memorie, vine acea afirmaţie prin excelenţă a doctrinei augustiniene a harului: „da quod iubes, et iube quod

vis — dă ceea ce porunci şi porunceşte ce vrei". El continua: Tu porunci continenţa... Căci prin continenţă suntem cu toţii adunaţi şi legaţi în unitate în interiorul nostru, în timp ce am fost împrăştiaţi în străinătate în multiplicitate. Prea puţin Te iubeşte cineva, care iubeşte ceva împreună cu Tine, iubindu-l nu din cauza Ta, Iubire, care eşti mereu aprins şi nu se stinge niciodată! O, Iubire, Dumnezeule meu, aprinde-mă! Tu porunci continenţa: dă ceea ce porunci şi porunceşte ce vrei. (X.xxix) Şi Augustin continuă pentru restul Cărţii a X-a să se examineze pe sine şi să vadă cât de departe este de această continenţă – ceea ce înseamnă, în esenţă, pentru Augustin, o devotament unic faţă de Dumnezeu. Aceasta îl conduce pe larg la doctrina Mijlocitorului: numai prin Întruparea Cuvântului ni se deschide posibilitatea unirii cu Dumnezeu. Acest lucru este foarte important, pentru că aici Augustin se depărtează complet de mediul său neoplatonist. Este important de observat, de asemenea, că doctrina lui despre Mijlocitor este parte integrantă a înţelegerii lui despre răspunsul omului la Dumnezeu. Ceea ce Dumnezeu cere omului, am văzut, este continenţa, devotamentul unic faţă de Sine, puritatea inimii. Dar fără condescendenţa lui Dumnezeu faţă de noi, în Întrupare, la care să răspundem, fie – în opinia lui Augustin – vom fi provocaţi la disperare de conştientizarea păcatului, fie vom căuta să ne înălţăm la Dumnezeu sub inspiraţia mândriei. Omul nu poate găsi puritatea inimii decât prin smerenie şi poate ajunge la smerenie şi să evite disperarea numai dacă această smerenie este trezită în inima lui de iubirea lui Dumnezeu în Întrupare: Dar adevăratul Mijlocitor, pe care în taina milei Tale l-ai arătat oamenilor şi l-ai trimis oamenilor, ca prin exemplul Său să înveţe smerenia, Mijlocitorul între Dumnezeu şi om, omul Hristos Isus, s-a arătat între muritorii păcătoşi şi Nemuritorul Drept... Cu dreptate este nădejdea mea puternică în El, care stă la dreapta Ta şi mijloceşte pentru noi; altfel ar trebui să disper. Căci mulţi şi mari sunt în ferme, mulţi şi mari; dar medicamentul Tau are mai multă putere. Am fi putut crede că Cuvântul Tău este îndepărtat de unirea cu omul şi am fi atât de disperaţi de noi înşine, dacă El nu s-ar fi făcut trup şi nu ar fi locuit printre noi. (X.xliii) Deci, în tratarea lui Augustin a ascensiunii sufletului la Dumnezeu în Confesiuni,

aflăm că, deşi el datorează foarte mult neoplatonismului, totuşi, în aprecierea sa fundamentală a modului sufletului, înţelegerea lui a Întrupării este mai importantă. Harul devine mai mult decât dependenţa noastră de Dumnezeu (o idee pe care o putem găsi sub diferite forme în platonism şi neoplatonism); mai degrabă, a vorbi despre har înseamnă a vorbi despre golirea de sine a lui Dumnezeu şi despre coborârea Lui la noi. Harul înseamnă smerenia lui Dumnezeu şi trezirea răspunsului nostru în smerenie.

Urcuşul sufletului în De Trinitate

Dacă ne întoarcem acum la *De Trinitate*, vedem cum Augustin duce toate acestea mult mai departe şi, în acelaşi timp, începe să-şi dezvolte propria teologie mistică trinitariană. Întregul context s-a schimbat acum. Nu mai avem exerciţii plotiniene prin care sufletul să caute să-şi potolească neliniştea căutând o satisfacţie suficient de profundă pentru dorul ei. Mai degrabă începem cu revelaţia lui Dumnezeu despre Sine în Scriptură şi în Biserică. Primele şapte cărţi ale *De Trinitate* încearcă să stabilească din Scriptură ceea ce Dumnezeu a revelat despre Sine. Şi Dumnezeu S-a revelat pe Sine ca Treime. Augustin caută atunci să înţeleagă ce crede el. În aceasta, el trece de la o încercare de a-şi ilustra credinţa – „înţelege" în acest sens – la o schiţă a modului în care sufletul poate ajunge să-l contemple pe Dumnezeu în care ea crede. A doua jumătate a *De Trinitate* se referă, deci, la ascensiunea sufletului la Dumnezeu. Toate acestea sunt informate de înţelegerea de către Augustin a doctrinei Treimii, extrasă din Scriptură şi Tradiţie.

Cheia înţelegerii lui despre ascensiunea sufletului la Dumnezeu este doctrina sa conform căreia sufletul este creat după chipul şi asemănarea Lui Dumnezeu. Înţelegerea de către

Augustin a acestui lucru marchează o nouă plecare în istoria teologiei. Conform teologiei greceşti — şi Ambrozie şi Augustinul timpuriu — este Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu, care este chipul lui Dumnezeu; omul este creat numai după chipul lui Dumnezeu: el este deci o copie a Cuvântului, adevărata imagine a lui Dumnezeu, o imagine a Chipului. Pentru Augustin de mai târziu, o astfel de înţelegere a doctrinei chipului lui Dumnezeu este subordonată: Fiul este Dumnezeu, co-egal cu Tatăl, nu imaginea Tatălui. Imaginea trebuie să fie altceva decât Dumnezeu. Pentru Augustin, chipul lui Dumnezeu este omul sau, mai precis, sufletul raţional al omului. Şi întrucât Dumnezeu este Treimea, chipul lui Dumnezeu în sufletul omului este trinitar. De aceea, în Geneza, Dumnezeu spune: „Să facem om după chipul nostru, după asemănarea noastră". Motivul pentru care Scriptura vorbeşte despre omul creat după chip nu este pentru că omul nu este de fapt chipul lui Dumnezeu (cum a susţinut teologia anterioară), ci pentru că omul nu este o imagine perfectă sau egală a lui Dumnezeu. Deci Augustin spune: Căci de ce „al nostru", dacă Fiul este numai chipul Tatălui? Dar din cauza asemănării imperfecte, aşa cum am spus, despre om se vorbeşte ca „după chip", şi deci „al nostru", pentru ca omul să fie o imagine a Treimii; nu egal cu Treimea, precum este Fiul cu Tatăl, ci apropiindu-se de ea, după cum se spune, printr-o anumită asemănare; ca în lucrurile distincte, poate exista apropiere, însă nu în acest caz spaţial, ci prin imitaţie. (VII.vi.12) În spatele utilizării de către Augustin a ideii de imagine se află influenţa lui Plotin. Pentru Plotin noţiunea de imagine este importantă în înţelegerea lui a mişcării procesiunii şi întoarcerii: ceea ce decurge este o imagine a ceea ce provine: Inteligenţa este o imagine a Unului, iar Sufletul o imagine a Inteligenţei. O imagine este ca aceea din care este imaginea, dar mai puţin decât ea; şi mai important, imaginea derivă imediat — fără vreun intermediar — din ceea ce este imaginea. Mai mult, imaginea încearcă să se întoarcă la ceea ce este imaginea - îşi doreşte arhetipul. În virtutea asemănării care există între imagine şi arhetip, imaginea poate cunoaşte arhetipul - aşa cum este cunoscut prin asemănător - şi prin contemplare arhetipul poate ajunge să cunoască arhetipul mai profund şi, astfel, să devină mai

asemănător cu arhetipul. De fapt, actul de contemplare este actul de întoarcere. Acum, actul de contemplare este un act de introversie, deoarece a urca pe scara fiinţei înseamnă a intra mai adânc în sine, în centrul fiinţei.

Este această înţelegere a imaginii pe care Augustin o adoptă şi o explorează. Pentru el, punctul de plecare este că omul este chipul lui Dumnezeu. Acesta este punctul lui de plecare, nu ceva ce el descoperă: este ceva revelat în Scripturi. Dar sensul asemănării cu chipul omului cu Dumnezeu se găseşte în ceea ce tocmai am discutat: doctrina lui Plotin despre chip. Omul este chipul lui Dumnezeu pentru că el este creaţia imediată a lui Dumnezeu, pentru că nu există o natură interpusă între om şi Dumnezeu: Nu tot ceea ce dintre făpturi se aseamănă cu Dumnezeu este pe bună dreptate numit chipul Lui, ci numai ceea ce numai Dumnezeu este mai înălţat. Aceasta se trage direct din El, dacă între El Însuşi şi el nu există o natură interpusă. (XI.v.8) Cu această înţelegere a relaţiei sufletului cu Dumnezeu, Augustin caută să arate în De Trinitate cum se poate întoarce sufletul la Dumnezeu. Acest *itinerarium mentis ad deum* — pentru a împrumuta fraza profundului augustinian Bonaventura — începe cu seriozitate în Cartea a VIII-a. Căutarea se împarte în două părţi. În cărţile VIII-X Augustin caută să descopere adevărata natură a omului: primul pas în căutarea lui Dumnezeu este acela de a căuta să se descopere pe sine. Fără o adevărată cunoaştere de sine, omul are doar o idee distorsionată despre imaginea lui Dumnezeu în sine şi astfel calea către Dumnezeu este greşită de la început. În această secţiune a *De Trinitate* vedem clar ceva ce este adesea trecut cu vederea: că Augustin este mai puţin preocupat să ilustreze doctrina Trinităţii din înţelegerea sa despre om, decât să descopere adevărata natură a omului prin intermediul doctrinei Treimii pe care o crede prin credinţă. În a doua secţiune, Augustin încearcă să arate cum această imagine a lui Dumnezeu din om poate fi îndreptată către Dumnezeu, astfel încât să-L reflecte cu adevărat şi omul să-L cunoască cel mai

profund.

s. 139 de mai sus.

În cartea a VIII-a, Augustin începe, într-un mod care ne este deja familiar, prin a discuta despre căutarea adevărului de către suflet: Iată şi vezi, dacă poţi, suflete împovărat de un trup stricat şi împovărat de multe şi diverse gânduri, iată şi vezi, dacă poţi: Dumnezeu este Adevărul. Căci aceasta este scris: „Dumnezeu este lumină": nu lumina pe care o văd aceşti ochi, ci ceea ce aude inima când auzi aceste cuvinte: „El este Adevărul". Nu căuta care este acel adevăr; căci deodată întunericul imaginilor trupeşti şi norii imaginaţiei se înghesuie şi tulbură acea seninătate care te-a luminat într-o fulgerare bruscă (primul ictus), când am spus: „Adevărul". Iată: în acel prim fulger de care ai fost cuprins ca de o lumină orbitoare când se spune „Adevărul", rămâi dacă poţi. Dar nu poţi, cazi înapoi în lucruri obişnuite şi pământeşti. Cu ce greutate eşti în cele din urmă târât înapoi, întreb eu, dacă nu eşti cucerit de dorinţa pentru ceea ce este slăbănog şi de erorile rătăcirii noastre? (VIII.ii.3) Limbajul de aici (în special utilizarea cuvântului ictus) reaminteşte reflecţiile lui Augustin asupra extazului şi relatările despre acesta (vezi mai sus, p. 132). În aceste relatări, totuşi, extazul, răpirea, fulgerul viziunii sunt reprezentate ca vârful căutării mistice, chiar dacă este fleeting, ceva care le permite oamenilor să întrezărească, dar nu mai mult decât o privire, a bucuriilor raiului. În De Trinitate, însă, contextul său este destul de diferit. Nu este culmea nimicului: este mai degrabă începutul. Sclipirea viziunii care dezvăluie o scurtă privire a adevărului în sine deschide posibilitatea căutării, nu este deloc scopul căutării. Aici avem o ruptură extraordinară cu Plotin: ceea ce pentru Plotin este punctul culminant al experienţei sufleteşti este pentru maturul Augustin doar începutul drumului. Că aceasta este o convingere stabilită a maturului Augustin se poate vedea din

Omiliile sale despre Ioan. Şi acolo avem ideea unei semnificaţii slab percepute, care răsare sufletului când se gândeşte la Dumnezeu (1.8), astfel încât parcă ne-am uita de departe spre patria noastră, iar marea s-ar afla între ele. Putem vedea unde am fi şi totuşi marea acestei lumi se află între ele, pe care nu o putem traversa cu propriile noastre forţe. Numai Hristos, care vine din patria noastră la noi în această lume, este cel care ne poate face să trecem de aici încolo. El face acest lucru punând la dispoziţie un vas de lemn care poate traversa marea. „Căci nimeni nu poate traversa marea acestei lumi dacă nu este purtat de crucea lui Hristos" (II.2).

Sufletul, trezit de fulgerul viziunii, tânjeşte după adevăr, tânjeşte să poată contempla adevărul nu doar trecător, ci într-un mod constant. Deci este un dor care nu poate fi satisfăcut cu niciun bun anume, cu orice adevăr anume, ci numai cu Binele Însuşi, cu Adevărul Însuşi – Dumnezeu Însuşi. Sufletul tânjeşte după Dumnezeu; Îl iubeşte pe Dumnezeu pe care speră să-l vadă în cele din urmă. Dar cum poate cineva să iubească ceea ce nu cunoaşte? Cum poate cineva să iubească ceva ce nu ştie? Acesta este puzzle-ul, care este mai mult decât o tobă intelectuală, pe care Augustin îl foloseşte pentru a „deschide", parcă, experienţa sufletului. Căci el vede această iubire, acest dor de adevărat şi, astfel, în cele din urmă de Dumnezeu, ca un fel de principiu de coeziune în suflet. Este ceea ce atrage sufletul împreună în unitate şi atrage sufletul în tărâmul realităţii eterne - sau mai degrabă descoperă în interiorul sufletului acel tărâm al realităţii eterne (cu cât este mai înalt cu atât mai interior).

În analiza lui Augustin a experienţei sufletului de aici, putem, cred, să discerne două componente. În primul rând, dragostea sufletului pentru Dumnezeu este întoarcerea imaginii către Dumnezeu şi, prin urmare, dacă Dumnezeu este trinitar, ar trebui să fie posibil să se discerne o trinitate în experienţa iubirii sufletului. Dar, în al doilea rând, şi mai

important, iubirea care atrage sufletul în tărâmul etern îşi dezvăluie sufletul aşa cum este cu adevărat: îl conduce la adevărata cunoaştere de sine. Sufletul va veni la Dumnezeu doar prin iubirea chipului lui Dumnezeu pe care îl găseşte în sine, dacă această imagine este o imagine adevărată, rezultatul unei adevărate cunoaşteri de sine. Primul pas în cunoaşterea sufletului de către Dumnezeu va fi cunoaşterea de sine: de aceea cărţile VIII-X se preocupă de căutarea adevăratei imagini a lui Dumnezeu în om.

Este prima grijă ca iubirea sufletului pentru Dumnezeu să dezvăluie o trinitate, care duce la trinitatea iubirii de la sfârşitul cărţii a VIII-a: trinitatea iubitului, iubitului şi dragostea care îi leagă. Dar, deşi aici există o anumită trinitate, nu există nicio unitate reală, pentru că iubitul şi iubitul sunt persoane distincte. Ne rămâne încă o ascensiune suplimentară, un tărâm superior în care trebuie urmărită căutarea noastră, în măsura în care oamenii pot. Am găsit, nu lucrul în sine, ci unde trebuie căutat; şi asta va fi suficient pentru a ne oferi un punct de la care poate fi luat un nou început. (VIII.x.14) Augustin continuă acum privindu-l pe om însuşi şi încearcă să discearnă o imagine a Treimii acolo.

Să nu vorbim încă despre cel mai înalt, nu despre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt; dar despre această imagine inegală, totuşi o imagine, adică omul; pentru că ne este familiar şi poate mai uşor de privit fragilitatea minţii noastre.

(IX.ii.2) Augustin începe prin a considera mintea iubindu-se pe sine. Există acum identitate între iubit şi iubit, dar trinitatea iubirii a dispărut şi avem doar doi termeni: mintea şi iubirea ei. Augustin, însă, aminteşte de întrepătrunderea iubirii şi a cunoaşterii: mintea nu se poate iubi pe sine, dacă nu se cunoaşte pe sine. Treimea a reapărut acum şi am găsit o trinitate în om însuşi: trinitatea mens, notiţia şi amor, minte, cunoaştere şi iubire: Şi în aceste trei, când mintea se cunoaşte şi se iubeşte pe sine, rămâne o trinitate, minte, iubire şi cunoaştere; şi se confundă fără amestecare; deşi fiecare este

individual în sine şi toţi sunt în întregime unul în altul, fie unul în amândouă, fie amândoi într-unul, şi aşa toate în toate. (IX.v.8) Modul în care Augustin tratează această imagine a trinităţii pe care a descoperit-o acum în om este ghidat de principiul său că această imagine îl va reflecta pe Dumnezeu cu adevărat numai dacă este o imagine adevărată. Şi va fi o imagine adevărată doar dacă al treilea element al imaginii - cunoaşterea de sine - este autentic. Dacă, să zicem, mintea greşeşte propria sa natură şi se consideră materială, atunci trinitatea din suflet va fi imperfectă. Dacă, pe de altă parte, sufletul se consideră divin, va exista o imperfecţiune corespunzătoare în imagine. Dar, când mintea se cunoaşte aşa cum este cu adevărat şi se iubeşte pe sine, atunci va exista o imagine autentică în suflet. Ai putea spune (deşi Augustin nu o spune direct aşa) că un suflet care nu reuşeşte să se cunoască pe sine va manifesta totuşi o imagine trinitară, dar una eretică mai degrabă decât una ortodoxă. O minte care se crede materială, să zicem, îşi va forma o idee materială despre sine în cunoaşterea ei de sine, iar iubirea sa de sine va fi şi mai degradată, deoarece va fi o iubire pentru ceea ce este material. Mintea, care este spirituală, orice credem cineva, va fi mai înaltă decât autocunoaşterea sau iubirea de sine, şi astfel trinitatea minţii, autocunoaşterea şi iubirea de sine din suflet vor fi subordonate - de fapt Ariene.

În cartea a X-a, Augustin caută să perfecţioneze imaginea din suflet, astfel încât să se discerne în suflet o trinitate cu adevărat ortodoxă. Deşi autocunoaşterea poate fi foarte greşită, ea nu poate fi niciodată pierdută în întregime, deoarece mintea este întotdeauna prezentă pentru sine. Cunoaşterea de sine ca atare, spre deosebire de speculaţia cu privire la ce constă mintea (inclusiv a mea) este sigură: Cine se îndoieşte că este viu, şi îşi aminteşte, şi înţelege, şi vrea, şi gândeşte, şi cunoaşte şi judecă? Dacă cineva se îndoieşte, se trăieşte; dacă cineva se îndoieşte dacă se îndoieşte, îşi aminteşte; dacă cineva se

îndoieşte, se înţelege că se îndoieşte; dacă cineva se îndoieşte, este sigur că se vrea; dacă cineva se îndoieşte, se gândeşte; dacă cineva se îndoieşte, se ştie că nu se ştie; dacă cineva se îndoieşte, se consideră că nu trebuie să consimţi nespus. Orice se îndoieşte cineva, nu ar trebui să se îndoiască de acestea: dacă nu ar fi aşa, ar fi imposibil să te îndoieşti de ceva. (Xx14) Augustin deduce din aceasta că mintea este spirituală, pentru că toate aceste proprietăţi spirituale (îndoiala, gândirea, voinţa etc.) sunt sigure, în timp ce teoriile despre dacă mintea este aer sau foc sau orice nu sunt. Ceea ce este imediat pentru minte sunt proprietăţile ei spirituale: prin urmare, în aceste proprietăţi spirituale trebuie căutată trinitatea din minte, chipul lui Dumnezeu. Şi Augustin o găseşte în trei dintre aceste proprietăţi spirituale de care mintea este sigură: memoria, înţelegerea şi voinţa: Acum această triadă a memoriei, înţelegerii şi voinţei, nu sunt trei vieţi, ci una; nici trei minţi, ci una. Rezultă că nu sunt trei substanţe, ci o singură substanţă... sunt trei în măsura în care sunt înrudite între ele... Îmi amintesc că deţin memorie şi înţelegere şi voinţă: înţeleg că înţeleg şi voi şi îmi amintesc; Voi propria mea voinţă, amintirea şi înţelegerea... Deoarece toate sunt create unul de altul individual şi ca întreg, întregul fiecăruia este egal cu întregul fiecăruia şi întregul fiecăruia cu întregul tuturor împreună. Şi acestea trei constituie un singur lucru, o viaţă, o minte, o singură esenţă. (X.xi.18) Există o trinitate complet co-egale în minte, fiecare membru al trinităţii co-penetrează în totalitate pe ceilalţi, există o co-erenţă completă. Aşadar, am ajuns la adevărata imagine a lui Dumnezeu în minte - o trinitate cu adevărat spirituală, care, prin urmare, protejează adevărata cunoaştere de sine în sens formal, ca cunoaştere a minţii ca fiinţă spirituală şi nu materială: Am putea încerca acum să ne ridicăm gândurile, cu puterea de concentrare pe care o avem la dispoziţie, către acea esenţă supremă şi cea mai înaltă.

Din care mintea umană este o imagine — într-adevăr inadecvată, dar totuşi o imagine. (X.xii.19) Am ajuns la sfârşitul primei etape a ascensiunii sufletului către Dumnezeu: am găsit adevărata imagine a lui Dumnezeu în om. Următoarea etapă începe acum: întoarcerea acestei imagini la arhetipul ei, Dumnezeu. Acesta este un proces, şi nu doar un act: sufletul trebuie să înveţe ce înseamnă a fi imaginea lui Dumnezeu în memoria, înţelegerea şi voinţa sa şi, învăţând asta, să înveţe cum să treacă dincolo de imaginea lui Dumnezeu Însuşi în contemplarea Lui. Metoda pe care o urmăreşte Augustin este una familiară: metoda retragerii şi introversiei. Augustin începe în Cartea a XI-a prin atragerea atenţiei asupra trinităţii manifestate în percepţia omului asupra lumii exterioare: lucrul văzut, procesul de a vedea şi intenţia noastră de a vedea. Din această trinitate exterioară, în care există o anumită asemănare cu Dumnezeu, Augustin derivă o trinitate mai interioară care se manifestă atunci când sufletul îşi aminteşte ceea ce a văzut: o trinitate a memoriei, a vederii interioare şi a voinţei care efectuează acest lucru. Prin aceste consideraţii, Augustin caută să aducă acasă în suflet ceea ce înseamnă pentru el să fie o imagine spirituală a Treimii spirituale. Dar cum poate mintea să ajungă la o trinitate care realizează natura sa spirituală? Chiar şi trinitatea memoriei, a viziunii interne şi a voinţei este derivată din lumea exterioară şi depinde de aceasta. Cum poate sufletul să se ridice de la a fi legat de lumea exterioară şi de schimbarea şi corupţia legate de aceasta?

În cartea XII, Augustin introduce o distincţie între cunoaştere şi înţelepciune, *scientia* şi *sapientia*. Distincţia este aceea dintre cunoaşterea care se referă la lumea exterioară percepută prin simţuri, cunoaşterea care se referă, prin urmare, la acţiunea în lume (*scientia*) şi acea cunoaştere, sau înţelepciunea, care se preocupă de realitatea eternă şi contemplarea ei (*sapientia*). Întrebarea pe care am pus-o în ultimul paragraf poate fi acum parafrazată astfel: cum poate sufletul să treacă de la *scientia* la *sapientia*? În mod clar,

această distincţie şi ideea că *sapientia* este scopul sufletului derivă din rădăcinile platonice ale lui Augustin; dar vom vedea că tratarea lui asupra acesteia depăşeşte neoplatonismul.

Că acum sufletul cunoştea doar *scientia* este un rezultat al Căderii: înainte de Cădere, sufletul cunoştea *sapientia*. Ca urmare a Căderii, sufletul a trecut de la adevărurile eterne la implicarea în realităţile corporale. Dar Căderea se manifestă nu doar prin implicarea în simţuri, ci în ceea ce simţurile oferă multe oportunităţi pentru: implicare personală sau privată în simţuri. Lumea pe care o percepem prin simţuri este, inevitabil, o lume percepută din punctul nostru de vedere. Acesta poate fi un fapt indiferent, dar poate deveni un principiu de acţiune, astfel încât totul în lume să fie referit înapoi la noi înşine: „sufletul iubindu-şi propria putere, alunecă de la ceea ce este universal şi comun la ceea ce este privat şi parţial". Acesta este, de fapt, începutul mândriei, superbiei, rădăcina păcatului. Prin urmare, Augustin interpretează relatarea Căderii din Geneza spunând că realizarea şarpelui a fost aceea de a convinge femeia să înţeleagă un bine personal şi privat, mai degrabă decât binele comun şi public care este neschimbabil. Aşadar, *scientia*, care se preocupă de lucrurile simţurilor, aparţine lumii căzute, dar are atât o folosinţă bună, cât şi una proastă: nu este ceva ce trebuie renunţat, ci mai degrabă folosit pe bună dreptate: Lucrurile trupeşti sunt percepute de simţurile trupeşti: lucrurile eterne, neschimbabile şi spirituale sunt înţelese din cauza înţelepciunii. Dorinţa este aproape de raţiunea care aparţine *scientia*, deoarece este vorba despre lucruri corporale percepute de simţuri pe care le raţionăm atunci când este o chestiune de *scientia* care se preocupă de acţiune: acest lucru este bine făcut, când acea cunoaştere (notitia) este raportată la scopul cel mai înalt bine, dar rău dacă ne bucurăm de lucrurile trupeşti şi astfel ne odihnim într-o fericire falsă. (XII.xii.17) Aşa se face că Scriptura distinge între *sapientia* şi *scientia* în Iov 28:28, unde spune: „Iată evlavia este înţelepciune (s*apientia*), şi a te abţine de la rău este cunoaşterea (*scientia*) (după textul lui Augustin, care nu este cel al Vulgatei). *Scientia*, deci, se preocupă să ne guverneze conduita în această lume şi să ne îndrume către summum bonum; *sapientia* este preocupată de contemplare. S-ar fi putut aştepta ca Augustin,

după ce a stabilit această distincţie între *scientia* şi *sapientia*, să treacă acum imediat la o consideraţie a *sapientia* şi a întoarcerii sufletului la Dumnezeu în contemplaţie. Dar Cartea a XIII-a care urmează se referă la trinitatea credinţei, deoarece omul nu poate prin propriile sale eforturi să se elibereze de efectele Căderii şi să se întoarcă la Dumnezeu în contemplaţie. Acest lucru este posibil doar ca rezultat al credinţei în Întrupare.

Poate că cheia acestui lucru se găseşte într-o remarcă mult mai devreme din De Trinitate. În cartea a IV-a, Augustin spune că mintea trebuie să fie purificată pentru a atinge eternul, dar pentru că impuritatea ei este rezultatul ataşării sale de temporal, ea trebuie să fie purificată prin intermediul temporalului.

Numai prin lucrurile temporale putem fi purificaţi, astfel încât să ne obişnuim cu realităţile eterne, prin lucrurile temporale de care suntem obişnuiţi acum şi de care ne agăţăm... Aşa cum mintea raţională, atunci când este purificată, ar trebui să contemple realitatea eternă, aşa mintea, atunci când este purificată, ar trebui să aibă credinţă în lucrurile temporale. (IV.xviii.24) Omul nu poate, prin propriile sale puteri, să mute centrul preocupării sale de la temporal la etern, de la scientia la sapientia. Eternul trebuie să-i fie dat în interiorul temporalului. Şi aceasta se realizează în Întrupare, căci în Hristos, Domnul Întrupat, sunt ascunse „toate comorile înţelepciunii şi ale cunoaşterii", precum spune Sfântul Pavel (Col. 2, 3). Deci, în Dumnezeu Încarnat există comorile atât de scientia (la care putem ajunge) cât şi de sapientia (la care vrem să ajungem): Toate aceste lucruri pe care Cuvântul a făcut trup le-a făcut şi suferit pentru noi în spaţiu şi timp, se referă la scientia, nu la sapientia (în conformitate cu distincţia pe care am demonstrat-o deja). Că Cuvântul este dincolo de timp şi spaţiu şi este co-etern cu Tatăl şi în întregime pretutindeni: cu privire la faptul că, dacă cineva ar putea, şi în măsura în care ar putea, să facă o judecată adevărată, acea judecată ar

aparţine sapientia; şi în Cuvântul făcut trup, care este Isus Hristos, el deţine comorile sapientia şi scientia... Scientia noastră este Hristos, sapientia noastră este acelaşi Hristos. El introduce printre noi credinţa în ceea ce priveşte lucrurile trecătoare, el arată adevărul în ceea ce priveşte lucrurile veşnice. Prin el ne ridicăm la El, trecem prin scientia la sapientia: nu ne îndepărtăm totuşi de unul şi acelaşi Hristos, „în care sunt ascunse toate comorile înţelepciunii şi ştiinţei". (XIII.xix.24) Adevărurile credinţei, adevărurile referitoare la Cuvântul întrupat, sunt mijloacele prin care trecem de la temporal la etern. Şi trebuie desluşită aici o treime de credinţă, menţinerea în minte a adevărurilor despre Întrupare, contemplarea lor şi desfătarea în ele: o treime de retentio, contemplatio şi dilectio (sau memoria, contemplare, iubire). Numai prin trinitatea credinţei, care aparţine scientia, putem trece la sapientia, contemplarea eternului. Trebuie să ne supunem căii credinţei, trebuie să acceptăm ceea ce a făcut pentru noi Cuvântul Întrupat, dacă vrem să ajungem la contemplare. Trebuie să ne supunem purificării prin lucruri temporale. Şi asta necesită smerenie: numai mintea smerită se poate supune Celui Întrupat, care însuşi ne învaţă calea smereniei: Pentru că mândria este cauza tuturor bolilor noastre pe care Fiul lui Dumnezeu a venit să le vindece, s-a pogorât şi a fost smerit. Cum poate omul să continue în mândria lui? Dumnezeu a fost făcut smerit pentru el. Îţi este ruşine poate să imiti un om umil; imita apoi pe smeritul Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu a venit într-un om şi S-a făcut smerit: asta te învaţă să fii smerit, nu te învaţă să faci din om fiară. Dumnezeu Însuşi a fost făcut om; tu, omule, să ştii că eşti om: asta este toată smerenia, să ştii asta. De aceea, pentru că Dumnezeu învaţă smerenia, el spune: Nu am venit să fac voia mea, ci voia Celui ce m-a trimis. Căci aceasta este o laudă a smereniei. Mândria într-adevăr îşi face voia, smerenia face voia lui Dumnezeu. Astfel, pe cel ce vine la mine, nu-l voi izgoni afară. De ce? Pentru că nu am venit să fac voia mea, ci voia celui ce m-a trimis. Smerit am venit, am venit să învăţ smerenia, am venit stăpânul smereniei: cel ce vine la mine, este încorporat în mine; cel ce vine la Mine este smerit; cel ce se lipeşte de mine va fi smerit;

pentru că nu face voia lui, ci voia lui Dumnezeu; şi de aceea nu este izgonit... (Tractatus în Joannem, XXV.16) Augustin trece în cartea a XIV-a pentru a analiza modul în care imaginea lui Dumnezeu este desăvârşită în om atunci când omul îl contemplă pe Dumnezeu. El consideră acum ce poate fi în om chipul lui Dumnezeu. El susţine că trebuie să fie ceva etern în om: Dar dacă natura sufletului este nemuritoare, astfel încât, după crearea sa originară, nu poate înceta să fie, Doamne fereşte ca posesiunea cea mai de preţ a sufletului să nu reziste cu propria sa nemurire; şi ce poate fi mai preţios în natura sa creată decât realizarea ei după imaginea Creatorului său? (XIV.iii.4) Prin urmare, nu poate fi însăşi trinitatea credinţei care este chipul lui Dumnezeu în om, căci, în viziunea beatifică din cer, credinţa este înlocuită de viziune. Nu poate fi nici trinitatea care va fi desluşită atunci în viziune, căci aceasta nu există încă: nici trinitatea credinţei, nici trinitatea vederii nu pot fi atunci chipul lui Dumnezeu. Dar trinitatea memoriei, înţelegerii şi voinţei manifestată în amintirea minţii, înţelegerea şi iubirea de sine este ceva care este la fel de etern ca şi sufletul. Această trinitate a fost în minte chiar înainte ca mintea să vină să participe la Dumnezeu. Dar motivul pentru care există această imagine a Treimii în suflet nu este pentru că îşi aminteşte şi se cunoaşte şi se iubeşte, ci pentru că în aceasta îşi manifestă capacitatea de a-l aminti, de a cunoaşte şi de a-L iubi pe Cel de care a fost făcută. Augustin continuă apoi să arate cum capacitatea sufletului de a-şi aminti, de a cunoaşte şi de a iubi în sine este capacitatea sa de a se lipi de Dumnezeu prin amintirea, cunoaşterea şi iubirea Lui: el vorbeşte despre forţa iubirii minţii faţă de sine, chiar şi atunci când este slabă şi greşeşte prin iubirea greşită şi căutarea a ceea ce se află sub ea. Acum nu s-ar putea iubi pe sine, dacă ar fi cu totul ignorant de sine, adică dacă nu ar avea amintire despre sine şi nu s-ar înţelege pe sine. O astfel de putere are în virtutea acestei imagini a lui Dumnezeu care este în ea, încât poate fi puternic să se lipească de cel a cărui imagine este. Ea a fost stabilită în acel loc în ordinea realităţii (care nu este o ordine spaţială) în care nu există nimeni deasupra ei decât Dumnezeu. Şi când aderarea sa de el va deveni absolută, va fi un singur spirit cu

el... Mintea va fi ridicată la participarea fiinţei sale, adevăr şi fericire, deşi nimic nu se adaugă astfel la fiinţa, adevărul şi fericirea care îi aparţin. În acea fiinţă, alăturată ei în fericire desăvârşită, ea va trăi o viaţă neschimbătoare şi se va bucura de viziunea neschimbătoare a tot ceea ce va vedea... (XIV)xiv.

În această legătură cu Dumnezeu prin memorie, înţelegere şi voinţă, sufletul dobândeşte înţelepciunea şi astfel „înţelepciunea va fi a minţii, nu prin propria sa iluminare, ci prin împărtăşirea cu acea Lumină supremă şi numai când va intra în veşnicie va domni în fericire" (XIV.xii.15).

Aşa că ajungem la desăvârşirea chipului lui Dumnezeu - chipul Treimii - în suflet, când sufletul dobândeşte înţelepciune, sau mai degrabă primeşte înţelepciune şi îşi aminteşte, înţelege şi iubeşte pe Dumnezeu. Augustin insistă că sufletul nu poate fi reformat decât după chipul lui Dumnezeu de către Dumnezeu: începutul reformării imaginii trebuie să vină de la cel care l-a format mai întâi. Sinele pe care a putut să-l deformeze, nu poate de la sine să se reformeze. (XIV.xvi.22) Nu este doar reformarea de către Dumnezeu, ci reformarea după Dumnezeu: reformarea după chipul lui Dumnezeu. Această reînnoire începe într-un singur moment, momentul botezului, dar desăvârşirea imaginii în om este rezultatul unui lung proces: Începutul leacului este înlăturarea cauzei bolii: şi aceasta se face prin iertarea păcatelor. Susţinerea ei este vindecarea bolii însăşi, care are efect prin progresul treptat în

reînnoirea imaginii. (XIV.xvii.23) Imaginea care este reînnoită în spiritul minţii, în cunoaşterea lui Dumnezeu, nu în exterior, ci în interior, de la o zi la alta, va fi desăvârşită prin acea viziune, faţă în faţă, care va fi după judecată - viziunea care acum este în creştere, printr-un pahar întunecat. (XIV.xix.25) Şi astfel sufletul se întoarce la Dumnezeu – nu într-un moment de extaz, ci într-un lung proces de reînnoire care nu se va termina niciodată în această viaţă, urmând un mod care a fost dezvăluit de lumina doctrinei Treimii şi în care Treimea este dezvăluită treptat în inima creştinului. Teologia dogmatică a lui Augustin trece la teologia spirituală şi finalul ambelor este contemplarea, contemplarea Treimii care este prezentă în suflet prin Duhul Sfânt, care este acea iubire pe care sufletul o are pentru Dumnezeu. „Dumnezeu Duhul Sfânt, care purcede de la Dumnezeu, când este dat omului, aprinde în el dragostea lui Dumnezeu şi a aproapelui său şi este acea iubire" (XV.xvii.31). Extazul sufletesc — atât de important pentru Plotin — este înlocuit, aproape am putea spune (pentru a folosi limbajul lui Denis Areopagitul, pe care Augustin însuşi nu îl foloseşte), cu extazul lui Dumnezeu în condescendenţa Întrupării şi revărsarea Duhului Sfânt, ca iubire, în inimile creştinilor. Calea sufletului este calea de răspuns la această iubire, o cale a iubirii şi smereniei, prin care trecem la Treime în care, ca să-l citez pe Augustin, „este originea tuturor lucrurilor, cea mai desăvârşită frumuseţe şi cea mai fericită desfătare".

V III Denys Areopagitul

Cu Denys ajungem la capătul dezvoltării teologiei mistice patristice. Căci cu Denys sunt completate toate liniile principale ale teologiei mistice a Părinţilor: tradiţia origenistă şi-a atins expresia clasică în domeniul teologiei mistice la Evagrie, viziunea augustiniană s-a articulat în Occident, iar la Denys tradiţia teologiei apofatice, care îşi are rădăcinile în Philo şi Grigorie, este foarte succintă, dar imensă în Nyssa teologie mistică.

Există în Dumnezeu (unii spun) **un întuneric adânc, dar orbitor**; Aşa cum oamenii de aici spun că este târziu şi întuneric, pentru că nu văd totul clar. **O, pentru noaptea aceea!** Unde eu în el aş putea trăi invizibil şi întunecat.

Aşa că Henry Vaughan în poezia sa *Noaptea*. „Unii spun" lui se referă la cei care au fost influenţaţi – direct sau indirect – de Denys (sau Dionysius) Areopagitul. Căci Denys este cel mai cunoscut exponent al Căii Negative sau Apofatice, unde sufletul X e de tot ce a creat şi se uneşte cu Dumnezeul Necunoscut în întuneric. Teologia sa mistică este o expunere scurtă şi pregnantă a acestei teme şi a avut o influenţă enormă. A fost tradusă în engleză în secolul al XIV-lea de autorul cărţii *Cloud of Unknowing* – cu titlul *Hid Divinity* – şi a fertilizat acea perioadă remarcabilă a misticismului englez. Dar el nu este doar un exponent al Căii Negative. În Evul Mediu, el a fost la fel de cunoscut pentru munca sa asupra naturii şi rândurilor îngerilor, *Ierarhia Cerească*. Deşi în X uence a fost târziu şi treptat (la fel de târziu ca Sf. Bernard găsim angelologia Sf. Grigorie cel Mare, mai degrabă decât cea a lui Denys), în

perioada Înaltei Scolastici, ascendenta sa a fost de necontestat. Aşa că Dante spune, în *Paradisul* său: Şi Dionisie cu atâta dorinţă Începeţi să contemplaţi toate aceste ordine pe care le-a numit distinct, aşa cum am făcut eu. Dar Grigorie s-a îndepărtat puţin de el; Aşa încât, de îndată ce i s-au deschis ochii În acest rai, a zâmbit în sine. 1 Lucrarea lui Denys, *Numele Divine*, despre ceea ce putem spune despre Dumnezeu, a fost foarte apreciată de Aquino (dacă nu a fost înţeleasă complet). Ierarhia sa ecleziastică, despre riturile Bisericii şi rândurile clerului şi mirenilor, a fost mult mai puţin influentă în Occident, probabil pentru că presupunea practicile liturgice ale Orientului bizantin.

Dar tocmai pentru teologia sa mistică, Denys este cel mai cunoscut şi este ceea ce ne preocupă aici. Şi totuşi, nu putem neglija celelalte scrieri ale sale. Dacă în capitolele anterioare am văzut că teologia mistică a unui anumit scriitor are mai mult sens dacă îi înţelegem contextul - aşa cum am văzut când am discutat despre practica lui Evagrius sau despre utilizarea de către Augustin a doctrinei Treimii pentru a obţine o mai bună înţelegere a sufletului, pentru a da două exemple foarte diferite - cu Denys, este doar contextul său real în care începem să înţelegem semnificaţia sa reală. Căci teologia sa mistică formează o piesă — piesa de încoronare — cu celelalte moduri de a urmări teologia pe care le discută.

În timpul Evului Mediu, Denys era venerat ca atenianul care fusese convertit prin discursul Sfântului Pavel despre Areopag (Fapte 17:34). De fapt, pentru prima dată auzim de el când, în 533, unii monofiziţi severi au citat (inexact) din a treia sa scrisoare pentru a pretinde autoritate apostolică virtuală pentru poziţia lor împotriva ortodocşilor. Nu este surprinzător că ortodocşii au respins autoritatea acestui nou însoţitor al apostolilor. Ei au subliniat că nici Atanasie, nici Chiril, nici alţi Părinţi nu păreau conştienţi de această **gura**. Cu toate acestea, scrierile lui Denys au fost rapid adoptate de monofiziţi şi ortodocşi deopotrivă ca fiind autentice, iar îndoielile cu privire la autenticitatea lor au fost de scurtă durată. Pe corpus areopagitic a fost scrisă o colecţie de comentarii (scholia). Această colecţie a fost începută de Ioan din Scythopolis şi adăugată mai târziu de Maximus Mărturisitorul şi tocmai acestuia din urmă i-a fost atribuită în mod tradiţional întreaga colecţie. Cu aprobarea sa augustă – dar şi aşa cum a fost modificată de el – tradiţia dionisiacă a intrat şi a fertilizat teologia bizantină.

Dacă vrem să încercăm să fixăm data pentru Denys, un *terminus ante quem* este în mod clar citarea lui de către

monofiziţi în 533. Un *terminus post quem* poate fi derivat din relatarea sa despre liturghia creştină în Ierarhia sa Ecleziastică, deoarece pare să includă cântarea unui crez. Cântarea crezului (iniţial un crez de botez) în liturghia euharistică este o inovaţie de la sfârşitul secolului al V-lea, introdusă în rândul monofiziţilor de către Petru Plinul în 476 sau în jur. Prin urmare, Denys ar părea a fi la sfârşitul secolului al V-lea şi pare să fi venit dintr-un fundal sirian şi monofizit – deşi propriile sale scrieri nu sunt fără echivoc monofizite în teologie. Nimic din toate acestea nu ar fi incongruent.

Înainte de a merge mai departe, ar fi bine să spunem puţin despre trecutul filozofic al lui Denys. Am văzut că Augustin se află în tradiţia neoplatonismului care vine prin Porfirie şi Victorinus. Denys se află în cealaltă tradiţie a neoplatonismului, cea care a trecut prin Iamblichus şi la sfârşitul secolului al IV-lea a preluat cu succes Academia de la Atena. Cel mai faimos reprezentant al acestei şcoli este Proclus (410-485), care a fost diadoh — succesorul lui Platon — în Academie din 437 sau în jur. Denys a fost numit Proclus creştin, iar asemănarea generală dintre Proclus şi Denys este foarte izbitoare. Există chiar paralele verbale apropiate — între *Numele Divine* IV şi tratatul lui Proclus *De Malorum Subsistentia*, de exemplu.

Ce este acest **neoplatonism proclinic**? În esenţă, este o asimilare sistematică a învăţăturii lui Plotin şi, în comparaţie cu Plotin, mult mai simpatic cu practicile religiei păgâne. Sunt trase trei ipostaze ale lui Plotin, adică Unul, Inteligenţa şi Sufletul, văzute ca o ierarhie: ierarhia este dezvoltată şi exagerată. Proclus, s-ar putea spune, produce un model din viziunea plotiniană de bază: mai bogat, în anumite privinţe, dar mai puţin sugestiv; deodată ameţitor şi înghesuit. Temele modelului sunt diferite triade. Sunt trei ipostaze. Există o triadă găsită în procesul de emanare şi întoarcere: un prim termen, odihnă — mone — este oferit şi avem mone, proodos, epistrophe — odihnă, emanaţie, întoarcere. O altă triadă se găseşte în analiza sa asupra modurilor de existenţă: Fiinţă, Viaţă, Inteligenţă — *to on, zoe, nous*.

Se discută mult despre faptul – pe care Plotin îl remarcase şi pe care Denys trebuia să-l remarce – că ierarhia existenţei este

simplă la ambele capete, sus şi jos, şi mai complexă la mijloc. Materia Unică şi Pură - ambele simple - sunt, respectiv, deasupra şi respectiv dedesubtul Fiinţei, Vieţii şi Inteligenţei. Această observaţie oferă o justificare raţională pentru teurgie – magia – care a fost importantă pentru Iamblichus şi succesorii săi (în contrast marcat cu Plotin, care a dezaprobat magia). Deoarece fiinţele inferioare sunt mai simple decât fiinţele inteligente şi, prin urmare, participă la ipostaze superioare, s-ar putea argumenta că practicile magice, folosind plante şi poţiuni, de exemplu, au mai multe şanse să influenţeze fiinţele superioare decât exerciţiile pur raţionale ale oamenilor. Aşadar, în timp ce pentru Plotin singura activitate prin care omul se apropie de Unul este contemplarea, theoria, pentru Iamblichus şi Proclus teurgia, theourgia, operaţiunile magice cu plante şi animale (inspectarea măruntaielor şi utilizarea poţiunilor magice, de exemplu), este mai probabil să fie eficace. Proclus spune despre puterea teurgică că este „mai bună decât orice înţelepciune sau cunoaştere umană". Iar cea mai lungă lucrare a lui Iamblichus, De Mysteriis, nu este despre nimic altceva.

Asta dă o idee despre ingredientele sistematizării neoplatonismului de către Proclu; iar ingredientele sunt mai uşor de înţeles decât amestecul rezultat, care este într-o anumită măsură complicat. Proclus pleacă de la cele trei ipostaze ale lui Plotin, Unul, Inteligenţa şi Sufletul. Din fiecare dintre aceste ipostaze el extrage: de la Unul, henade sau zei; de la Inteligenţa, inteligenţe, sau demoni, sau îngeri; din Suflet, suflete — ale oamenilor, de exemplu. Apoi, prin punerea în joc a diferitelor triade, se construieşte un set complicat de interrelaţii şi avem un fel de menuet cosmic, care porneşte de la repaus, trece prin procesiune şi se întoarce din nou prin întoarcere. Întreaga realitate este structurată şi totul are gradul potrivit de a fi consecvent cu propriul său nivel de realitate: „toate lucrurile sunt în toate lucrurile, dar în fiecare după natura lui proprie" (El. Theol. prop. 103).

Dacă ne întoarcem la Denys, găsim multe paralele cu acesta. Cele trei niveluri de realitate ale lui Proclu - henade, inteligenţe şi suflete - sunt paralele cu cele trei ierarhii ale lui Denys: ierarhia, ierarhia cerească şi ierarhia ecleziastică, adică Trinitatea, îngerii şi oamenii. Denys foloseşte triadele lui Proclu,

adăugându-şi propriile triade. Toate ierarhiile sunt triadice. Ierarhia este Trinitatea. Există trei rânduri ale fiinţelor angelice, iar fiecare rang conţine trei feluri. Ierarhia ecleziastică este împărţită în mod similar în seturi de trei. În plus, există o triadă — cu antecedente, după cum am văzut, în tradiţia creştină, şi destinată să aibă o influenţă vastă — a purificării, iluminării şi perfecţiunii sau unirii (katharsis, photismos, teleiosis sau henosis). Denys face distincţia şi între theoria (contemplare) şi theourgia (teurgie). Ierarhia ecleziastică îşi îndeplineşte funcţiile prin „contemplări intelectuale şi prin diverse simboluri sensibile, iar prin acestea este ridicată într-un mod sacru la divin" (EH VI 2:501 C). Aceste simboluri sensibile - sacramentele (în sens larg) - sunt uneori denumite prin cuvântul theourgia şi derivatele sale. Uleiul de confirmare se numeşte theourgikotatos - literalmente, „cel mai teurgic". Folosirea acestui cuvânt este interesantă, deoarece indică faptul că Denys consideră sacramentele ca fiind o ergie creştină — o magie creştină, dacă doriţi — sau, folosind cuvinte mai puţin încărcate, o utilizare creştină a lucrurilor materiale pentru a afecta relaţia omului cu divinul. Aici vedem „Proclus creştin", folosind limbajul neoplatonic pentru a-şi exprima înţelegerea despre sacramentele creştine. Însă, deşi foloseşte un limbaj similar, înţelesul său este practic diferit.

Pentru un neoplatonist, teurgia – magia – a funcţionat datorită unei simpatii oculte între elementele materiale folosite şi constituţia divinului. Pentru un neoplatonist, teurgia este naturală – chiar dacă destul de ciudată. Folosirea elementelor materiale în sacramente este însă o chestiune de instituţie, nu de aptitudine ocultă: ele sunt vehicule ale harului nu datorită a ceea ce sunt material, ci datorită utilizării lor într-un anumit context simbolic.

Dar despre ce este vorba? Într-un cuvânt, este vorba de teologie: teologia, în sensul său propriu, aşa cum au folosit-o Părinţii, nu atât cunoaşterea despre Dumnezeu, cât cunoaşterea lui Dumnezeu prin comuniunea cu El şi contemplarea Lui. Denys vorbeşte despre diferite tipuri de teologie: simbolică, catafatică şi apofatică - o altă triadă. Cu toate acestea, trebuie să ne ferim să fim fascinaţi de aceste triade şi să ne jucăm cu ele, precum Proclus, în încercarea de

a le pune pe toate în relaţie între ele. Acesta nu este modul lui Denys. Îşi foloseşte triadele, dar nu este prins în fascinaţie de ele. În consecinţă, este dificil să reducem gândirea lui Denys la ceva sistematic, iar tentaţiei trebuie să i se împotrivească.

În capitolul III al Teologiei mistice, Denys discută „ce sunt teologiile catafatice (a fi rmative) şi ce sunt teologiile apofatice (negative)": În Contururile teologice am celebrat ceea ce este cel mai propriu teologiei catafatice, cum se spune că Natura divină şi bună este unică şi triplă; ceea ce se numeşte în sine Paternitate şi ce Fiu, şi ceea ce teologia Duhului intenţionează să exprime; cum din inima Bunului Însuşi imaterial şi indivizibil provin razele acelei Bunătăţi care sunt păstrate inseparabile printr-o regenerare veşnică continuă, nedespărţită de Sine, în sine şi unul în altul; cum Isus, care este dincolo de fiinţă, devine fiinţă într-o formă cu adevărat umană; iar alte astfel de chestiuni extrase din Scriptură sunt celebrate în Planurile teologice. În cartea despre Numele Divine am celebrat felul în care el este numit Bun, Fiinţă, Viaţă, Înţelepciune şi Putere şi alte asemenea lucruri legate de numirea spirituală a lui Dumnezeu. În Teologia simbolică am celebrat ce conversii ale numelor sunt necesare pentru schimbarea folosirii lor din domeniul simţurilor în slujirea divinului; care sunt formele divine, figurile şi părţile şi organele divine; care sunt locurile divine şi lumile divine, care sunt patimile, durerile şi mâniile, beaţiile şi mahmureala, jurămintele şi blestemele, visele şi trezirile şi alte asemănări aparţinând înfăţişării simbolice a lui Dumnezeu care sunt sancţionate în oracolele divine. Şi cred că veţi vedea cât de mult sunt mai lungi aceste din urmă scrieri decât cele anterioare. Căci era necesar ca Contururile Teologice şi Numele Divine să fie mult mai succinte decât Teologia Simbolică, văzând că cu cât urcăm mai sus, cu atât cuvintele noastre sunt mai îngrădite de faptul că ceea ce înţelegem este văzut din ce în ce mai cu totul într-un mod unificator şi simplificator; la fel cum acum, la intrarea noastră în întunericul care este dincolo de înţelegere, nu găsim doar concizia cuvintelor, ci lipsa de cuvinte completă şi eşecul înţelegerii. Şi acolo, pe măsură ce raţiunea noastră a coborât de la cel mai înalt la cel mai de jos, cu cât a coborât mai jos, cu atât înţelegerea noastră s-a lărgit mai mult pentru a cuprinde

o multitudine de noţiuni, aşa că acum, pe măsură ce raţiunea noastră urcă de la cel mai jos la transcendent, cu atât mai mult urcă, cu atât se contractă mai mult şi, atunci când a urcat complet, va deveni complet mută şi total inexprimată.

(MT III: 1032 D-1033 C) Acest pasaj ne introduce în înţelegerea lui Denys despre teologia catafatică şi teologia simbolică şi relaţia lor cu teologia apofatică. Teologia catafatică şi simbolică se preocupă de ceea ce afirmăm despre Dumnezeu; teologia apofatică se preocupă de înţelegerea noastră despre Dumnezeu când, în prezenţa lui Dumnezeu, vorbirea şi gândirea ne eşuează şi suntem reduşi la tăcere. Nu toate lucrările la care se referă Denys în acest pasaj au supravieţuit. Cu toate acestea, putem dezvolta ceea ce sugerează Denys în acest pasaj, deoarece ceea ce se spune că conţin Planurile Teologice, altfel necunoscute, corespunde destul de bine cu primele două capitole ale Numelor Divine, iar subiectul Teologiei simbolice, altfel necunoscute, este discutat în Scrisoarea a IX-a şi, de asemenea, în cărţile despre ierarhii.

Primul lucru de observat despre aceste diverse teologii este că în ele învăţăm cum putem sărbători (*hymnein*). Aceste teologii nu se referă la modul în care putem predica calităţile lui Dumnezeu, ci despre cum îl putem lăuda. Pentru că teologia lui Denys nu se preocupă în primul rând de chestiuni intelectuale, academice (deşi *Numele său divin* a fost folosit ca un manual despre predicarea analogică a lui Dumnezeu în Occidentul medieval); mai degrabă este preocupată de răspunsul creaturilor de laudă şi închinare la Iubirea lui Dumnezeu.

Întreaga creaţie a fost adusă la fiinţă de Dumnezeu pentru a-şi manifesta gloria, iar fiecare făptură, pe măsură ce îşi îndeplineşte rolul atribuit de Dumnezeu, îşi manifestă gloria şi Îl laudă. Numele Divine explorează această temă discutând despre manifestarea lui Dumnezeu în creaţia Sa. Primele două capitole (care corespund ca conţinut Contururilor teologice pierdute) discută despre manifestarea lui Dumnezeu în viaţa ascunsă a Treimii. Denys distinge între „uniuni" (henoseis) şi

„diferenţe" (diakriseis) în Dumnezeu. „Uniunile" sunt în cele din urmă de neînţeles pentru noi, pentru că nu putem cunoaşte lucrurile decât făcând „diferenţe". Cu toate acestea, în spatele distincţiilor se află uniunea sau unitatea (henoza) pe care o desfăşoară distincţiile. Semnificaţia primară a „distincţiilor" este Persoanele Treimii. Acestea sunt distincţii în unitatea ultimă şi de necunoscut, care totuşi rămân în acea unitate şi nu servesc la deosebirea lui Dumnezeu de toate celelalte. Dacă aceasta este teologia catafatică, prin aceea că confirmă ceva despre Dumnezeu, ea nu este în mod clar mai puţin apofatică, prin aceea că afirmaţiile noastre ne duc dincolo de ceea ce putem înţelege: doctrina Treimii îl dezvăluie pe Dumnezeu ca incognoscibil, nu atât dincolo de puterile noastre de înţelegere, cât de necunoscut în El Însuşi. După cum a spus Vladimir Lossky: Iată de ce revelaţia Sfintei Treimi, care este culmea teologiei catafatice, aparţine şi teologiei apofatice, căci „dacă învăţăm din Scripturi că Tatăl este izvorul divinităţii, iar Isus şi Duhul Sfânt sunt descendenţa divină, seminţele dumnezeieşti, ca să spunem aşa, şi florile şi luminile fiinţei, nici nu putem înţelege ceea ce nu este depăşit" (DN II. 7). Dar există o altă „diferenţiere", prin care Dumnezeu se deosebeşte de toate celelalte, şi aceasta este distincţia în virtutea căreia Dumnezeu Se manifestă în afara Lui. Aceasta este procesiunea (proodos) unirii divine care este înmulţită şi diversificată de bunătatea divină. Această ieşire din Sine în voinţă şi putere este creatoare. În articolul său, 'La notion des ''analogies'' chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite', Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 5 (1930), 279-309, la p. 283, se discută despre crearea lumii din nimic, iar motivul ei este bunătatea dumnezeiască: „fiind Însuşi Bunătatea, El îşi extinde bunătatea, pur şi simplu fiind bun, la tot ce există" (DN IV. 1: 693 B). Bunătatea, deci, este prima dintre afirmaţiile despre Dumnezeu discutate în Numele Divine. Diverse alte atribute ale lui Dumnezeu sunt discutate în restul tratatului: ordinea atributelor (care pot fi păstrate imperfect) şi natura discuţiei datorează în mare parte fondului neoplatonic al lui Denys. Într-adevăr, discuţiile despre atributele divinului sunt necunoscute nici în cercurile creştine, fie în cele păgâne dinaintea lui Proclu, prima carte a cărei Teologie platonică este o astfel de discuţie şi

al cărei exemplu pare să fi urmat Denys.

[8]

Numele Divine este, deci, un tratat de teologie catafatică, o discuţie despre afirmaţiile cu care Îl putem lăuda pe Dumnezeu. Dar ni se reaminteşte continuu că afirmaţiile noastre sunt lipsite de Dumnezeu, că niciunul dintre conceptele noastre nu poate ajunge la Acela care este de necunoscut. Afirmaţiile pe care le facem în lauda noastră pot fi făcute de la Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este manifestat cu adevărat în lume. Dar El nu este un obiect al cunoaşterii, El nu poate fi cunoscut şi, prin urmare, în acelaşi timp în care facem afirmaţii despre Dumnezeu, trebuie să negăm ceea ce suntem afirmând - şi această negare este mai fundamentală: Prin urmare, nu este adevărat să spunem că Îl cunoaştem pe Dumnezeu, nu într-adevăr în natura Lui (căci aceasta este de necunoscut şi este dincolo de orice raţiune şi înţelegere), ci după ordinea tuturor lucrurilor pe care El le-a stabilit şi care poartă anumite imagini şi asemănări ale paradigmelor Sale divine, urcăm pas cu pas, atâta timp cât putem urma calea, către Transcendent, prin negarea şi depăşirea cauzei tuturor şi depăşind cauza. De aceea Dumnezeu este cunoscut în toţi şi în afară de toate... Pentru aceste lucruri pe bună dreptate spunem despre Dumnezeu şi El este lăudat în proporţie cuvenită prin toate dintre toate acele lucruri din care El este izvorul. Şi aceasta este, de altfel, cea mai dumnezeiască cunoaştere a lui Dumnezeu, că El se cunoaşte prin necunoaştere, după unirea care depăşeşte înţelegerea, când înţelegerea se retrage de la toate şi se abandonează, şi se uneşte cu razele orbitoare şi în ele şi din ele este luminată de adâncurile nepătrunse ale înţelepciunii.

(DN VII. 3: 869 C-872 B) Aici avem o afirmaţie clară că Dumnezeu este cu adevărat cunoscut, că El este într-adevăr lăudat în a fi rămârile noastre despre El. Dar este totuşi clar că

respingerea acestor a fi rămâri este calea către o cunoaştere mai profundă a lui Dumnezeu.

Aceasta este teologia catafatică. Găsim un model nu diferit în teologia simbolică. Aici ne preocupă „conversia a ceea ce este luat din domeniul simţurilor în slujirea divinului" (MT III: 1033 A). Este expus în cărţile despre cele două ierarhii. Aceste două ierarhii sunt cea cerească şi cea ecleziastică. Ierarhia cerească este formată din trei rânduri, fiecare constând din trei tipuri de fiinţe angelice. Primul rang este format din serafimi, heruvimi şi tronuri; al doilea rang de Domănări, Puteri şi Autorităţi; al treilea, al Principatelor, Arhanghelilor şi Îngerilor. Ierarhia ecleziastică are ceea ce pare la prima vedere o caracteristică ciudată, căci, deşi constă şi ea din trei rânduri de trei, primul rang nu constă din fiinţe, ci din rituri - rituri sacramentale. Primul rang, deci, constă în misterul mironului, uleiul; a Sinaxiei sau a Euharistiei; şi al Botezului. Al doilea rang este rangul slujitorilor sacri: episcopi, preoţi şi diaconi sau, pentru a folosi limba proprie a lui Denys, ierarhi, preoţi (hiereis) şi slujitori (leitourgoi). Al treilea rang este rangul laicilor: călugării, botezaţii (ordinul contemplativ, îi numeşte Denys) şi cei care sunt excluşi de la celebrarea tainelor - catehumenii, penitenţii şi posedaţii. Am văzut că Denys consideră teologia simbolică ca „conversia a ceea ce este luat din domeniul simţurilor în slujirea divinului" şi putem vedea deja că în ierarhia bisericească aceasta implică preluarea ordinii materiale prin riturile şi sacramentele Bisericii în lauda lui Dumnezeu. Pâine, vin, apă, ulei, tămâie, pictură, muzică — totul este „convertit" din domeniul simţurilor în slujirea lui Dumnezeu. După cum am văzut, Denys foloseşte cuvântul neoplatonic theourgia pentru a descrie acest lucru. Cred că o parte din motivul folosirii a ceea ce trebuie să fi fost mai degrabă un termen şocant (parcă ne-am referi la sacramente ca magie) este o insistenţă - împotriva oricărei pur şi simplu spiritualizări. interpretare — că folosim lucruri materiale pentru a realiza ceva în domeniul divin. Poate că nu este atât de clar, la prima vedere, cum se aplică o asemenea definiţie ierarhiei cereşti, care este, până la urmă, imaterială. Aici, poate, sensul este că înţelegem ierarhia cerească prin intermediul

analogiilor extrase din domeniul simţurilor: cele mai înalte dintre fiinţele cereşti, serafimii, sunt reţinute de noi prin analogia lui W re, de exemplu.

Ce rost au toate aceste ierarhii? Denys explică el însuşi acest lucru într-un pasaj lung din Ierarhia Cerească: Ierarhia este, după cum o înţeleg, o ordine sacră şi o cunoaştere şi o activitate care este asimilată pe cât posibil asemănării cu Dumnezeu şi, ca răspuns la iluminările care îi sunt date de la Dumnezeu, se ridică la imitarea Lui în măsura proprie. Frumuseţea pe care o acordă lui Dumnezeu, simplă şi bună, izvorul întregii perfecţiuni şi neamestecată cu orice neasemănare, îi permite fiecăruia să participe, în măsura în care poate, în propria sa lumină şi o desăvârşeşte printr-o iniţiere cea mai divină, modelând armonios iniţiatul după asemănarea neschimbătoare a propriei sale forme.

Sfârşitul ierarhiei este, aşadar, asimilarea cu Dumnezeu şi unirea cu El, pe cât posibil. Însuşi Dumnezeu este călăuza noastră în toată cunoaşterea şi activitatea sacre şi, privind neclintit la frumuseţea sa divină, ierarhia îşi primeşte ştampila pe cât posibil şi face propriilor săi membri imagini divine, oglinzi perfect clare şi fără pată, receptive la raza luminii primordiale şi tearhice şi umplute divin cu strălucirea care le-a fost dată; iar acestea la rândul lor, fără invidie, devin surse de iluminare pentru alţii, în conformitate cu aranjamentele tearhice. Căci nu este permis nici unuia dintre cei care au fost iniţiaţi în chestiuni sacre sau celor care sunt în curs de iniţiere să facă ceva contrar ordinii sacre a iniţierii lor şi nici măcar să existe în orice alt mod, dacă doresc strălucirea divină şi o contemplă cu cuviinţă sacră şi şi-au primit ştampila conform proporţiei proprii fiecăruia dintre spiritele sacre. Aşadar, cel care vorbeşte despre ierarhii vorbeşte în general despre un anumit aranjament sacru, o imagine a splendorii divine, care realizează în ordinele şi ştiinţele ierarhice tainele propriei luminări şi este asimilată, în măsura în care este îngăduit, propriului principiu. Pentru fiecare fiinţă căreia i se atribuie un rol într-o ierarhie, desăvârşirea ei constă în ridicarea ei la

imitarea lui Dumnezeu în propria măsură. Ce poate fi mai divin decât să devii, în cuvintele oracolelor, un „colaborator cu Dumnezeu" şi să arăţi energia divină care se manifestă în sine cât de mult se poate. Astfel, deoarece ordinea ierarhiei va însemna că unii sunt purificaţi, iar alţii purifică, unii sunt iluminaţi în timp ce alţii luminează, unii sunt desăvârşiţi în timp ce alţii completează iniţierea perfecţionară pentru alţii, fiecare îl va imita pe Dumnezeu într-un mod armonios cu propria sa funcţie. Fericirea divină, ca să vorbim în termeni umani, este liberă de orice asemănare, plină de lumină veşnică, perfectă şi lipsită de perfecţiune, ea însăşi purificând şi iluminând şi desăvârşind, sau mai degrabă purificarea însăşi, iluminarea însăşi şi perfecţiunea însăşi, sursa şi principiul primar în sine al oricărei iniţieri perfecţionare, dincolo de purificare, dincolo de lumină, sursa acelui sacru şi totuşi ierarhic separat de orice sacrism şi totuşi ierarhic.

(CHIII. 1 f.: 164 D-165 C) Scopul ierarhiilor este asimilarea cu Dumnezeu şi unirea cu el. Acest lucru se realizează prin îndeplinirea fiecărei fiinţe a rolului propriu în ierarhie. Pe măsură ce fiecare fiinţă realizează acest lucru, devine un coleg de lucru cu Dumnezeu - *theou synergos* - şi manifestă energia divină care se află în ea cât mai mult posibil. Rezultatul acestei asimilări cu Dumnezeu – îndumnezeire – şi unire cu El este de a face din ordinea creată o teofanie perfectă: fiecare parte în proporţia sa manifestând slava lui Dumnezeu. Deci teologia simbolică şi teologia catafatică nu sunt departe una de cealaltă: ambele sunt preocupate de desăvârşirea laudei noastre lui Dumnezeu.

Acum, sistemul ierarhiilor îndeplineşte ambele aceste funcţii – teofania – fiind un şir strălucitor şi ordonat de simboluri ale măreţiei şi gloriei lui Dumnezeu şi este, de asemenea, mijlocul pentru a realiza acest lucru. Ca atare, ea întruchipează procesul triplu de purificare, iluminare şi perfecţiune, iar sistemul de triadă după triadă îndeplineşte acest scop. În fiecare triadă, cel mai înalt este perfect sau desăvârşit, cel din mijloc este iluminat sau iluminator, iar cel mai de jos este purificat sau purificator. Aceasta poate explica trăsătura

ciudată a ierarhiei ecleziastice, că rangul său cel mai înalt constă nu din fiinţe, ci din rituri; căci riturile, sau misterele, ne desăvârşesc, clerul ne luminează pentru a primi tainele, iar laicii sunt curăţiţi. Deci întregul este un sistem de activitate ordonată şi această activitate Denys o numeşte adesea ascensiune. Dar trebuie să fim atenţi: foarte rar ascensiunea înseamnă deplasare în sus în sistemul ierarhiilor. Doar ascensiunea de la catehumen la contemplativ, în limbajul lui Denys („laic de rând", cum am spune), este normală; orice altceva este o chestiune de hirotonire sau vocaţie divină specială. Călugării sau slujitorii formează un rang mai înalt decât ordinul contemplativ, dar nu se aşteaptă ca toţi mirenii să devină călugări. Nici călugării nu se aşteaptă să se alăture în rândurile clerului, deşi acesta este un rang mai înalt; într-adevăr, în Biserica Răsăriteană, există o tradiţie de rezistenţă din partea călugărilor la hirotonire. Nici nu se aşteaptă ca oamenii să devină îngeri în ascensiunea lor spre unirea cu Dumnezeu. Ceea ce înseamnă ascensiunea – cel puţin parţial – este o unire mai perfectă cu acea energie (sau voinţă) divină care o stabileşte în ierarhie. Deci cineva „urcă" în ierarhie mai degrabă decât în sus. Ni se aminteşte de răspunsul lui Piccardei la întrebarea lui Dante dacă îşi doreşte un loc mai înalt în Paradis, pentru ca „să vadă mai mult şi să devină mai dragă": Frate, virtutea caritãţii aduce linişte La voia noastră, ca să vrem doar Ceea ce avem şi nu mai avem sete de nimic dincolo de asta.

Dacă ne dorim să fim mai sus, dorinţele noastre nu ar fi în concordanţă cu voia celui ce ne pune aici...

Este într-adevăr esenţa acestei vieţi **să ne păstrăm în voinţa divină,**
Pentru ca voinţa noastră să fie una cu a **lui:** Deci, cum suntem la diverse praguri
În toată această împărăţie, mulţumeşte întregului regat
Cum face regele care ne trezeşte la voia **lui;** Şi în voia **lui** ne găsim pacea...

> (Paradiso III. 70-5, 79-85, traducerea lui Sisson) Am putea spune atunci că atât teologia **catafatică** cât şi teologia simbolică sunt preocupate de desăvârşirea acelei teofanie care este creaţia lui Dumnezeu. Ei sunt preocupaţi să aducă o deschidere şi o transparenţă cât mai perfecte faţă de gloria divină. Ei sunt preocupaţi de manifestarea **efulgenţei** energiilor divine în creaţie. Ei nu sunt abstracti şi academici, ci direct preocupaţi de vocaţia noastră de creştini de a trăi în conformitate cu vocaţia pe care Dumnezeu ne-a alocat-o şi acolo de a-şi manifesta gloria.

Am văzut cu teologia **catafatică** că afirmarea manifestării lui Dumnezeu duce la o negaţie mai fundamentală: există o analogie cu aceasta în teologia simbolică. Simbolurile pot fi fie ca ceea ce simbolizează, fie pot fi diferite. Când vorbeşte despre Dumnezeu, Denys îşi dă clar preferinţa pentru simboluri diferite (anomoia symbola), căci cu ele nu există pericolul de a crede că Dumnezeu este direct ca ceea ce simbolurile ne amintesc. (Dacă spui că Dumnezeu este **foc**, nu vrei să spui că El este foc şi ştii că nu vrei să spui că El este foc. Dar dacă spui că El este Frumuseţea Perfectă, s-ar putea să crezi că vrei să spui doar asta.) „Spre deosebire de" simboluri, de asemenea, forţează sufletul să se ridice deasupra simbolurilor. „Dacă atunci negaţiile cu privire la lucrurile divine sunt adevărate, dar **afirmările** sunt inadecvate pentru ascunsarea ineficientului, revelaţia prin reprezentări, spre deosebire de ceea ce este revelat, sunt mai potrivite pentru invizibil" (CH II. 3: 141 A).

Aşadar, atât teologia catafatică, cât şi teologia simbolică, indică dincolo de ele către calea negaţiei – teologia apofatică.

Motivul pentru aceasta este fundamental şi teologic: Dumnezeu este de necunoscut în Sine, El nu este un obiect al cunoaşterii. Cu înţelegerea noastră putem înţelege manifestarea lui Dumnezeu a Sinelui în creaţie, dar în chiar actul de a înţelege manifestarea lui Dumnezeu a Sinelui ne dăm seama că Cel astfel manifestat transcende manifestarea Lui. Căci finalul atât al teologiei catafatice, cât şi al teologiei simbolice este asimilarea cu Dumnezeu, unirea cu Dumnezeu; şi cu cât sufletul Îl cunoaşte şi Îl iubeşte pe Dumnezeu în manifestările Sale, cu atât mai mult tânjeşte după Dumnezeu în Sine. Dacă ea caută să urmărească manifestările lui Dumnezeu până la Dumnezeu Însuşi, ea poate face acest lucru doar prin negarea acestor manifestări şi trecând – aşa cum am văzut în pasajul citat mai devreme din Teologia Mistică – printr-o stare în care din ce în ce mai puţin poate fi exprimat până când, în cele din urmă, ea „devine complet mută şi este în întregime unită cu Inexprimabil".

Asemenea lui Grigore de Nyssa (şi, într-adevăr, următorul pasaj are mai multe paralele verbale apropiate cu Viaţa lui Grigorie a lui Moise), Denys vorbeşte despre urcarea sufletului folosind analogia cu ascensiunea lui Moise pe muntele sfânt: Acest lucru mi se pare un gând minunat, că cauza bună a tuturor se exprimă în multe cuvinte şi, în acelaşi timp, în cuvinte puţine sau deloc, deoarece nu poate exista nicio relatare despre El şi nicio înţelegere a Lui, deoarece El transcende totul într-un mod dincolo de fiinţă şi se manifestă.

El Însuşi, fără deghizare şi în adevăr, se arată numai celor care au trecut prin consacrări rituale şi purificări şi au depăşit toate înălţimile sfinte, lăsând în urmă toate luminile divine, sunetele şi cuvintele cereşti, şi au pătruns în Întuneric, unde, după cum spun Scripturile, se află cu adevărat Cel care transcende totul. Căci nu doar lui Moise i s-a poruncit să se cureţe mai întâi şi apoi să se separe de cei care nu fuseseră purificaţi; ci după ce a fost purificat în întregime, el a auzit multe trâmbiţe sunând şi a văzut multe lumini fulgerând în raze pure şi larg folosite. Apoi s-a despărţit de mulţime şi, împreună cu preoţii aleşi, a ajuns în vârful ascensiunilor divine. Dar nici măcar acolo nu a

purtat o conversaţie cu Dumnezeu Însuşi şi nici nu L-a privit (căci El este invizibil), ci doar locul unde se afla. Şi cred că acest lucru înseamnă că cele mai divine şi mai înalte lucruri care pot fi văzute cu ochiul sau percepute de minte sunt doar sugestii care abia sugerează natura a ceea ce transcende orice concepţie, o prezenţă care nu păşeşte decât pe vârfurile spirituale ale locurilor sale cele mai sfinte. Astfel, Moise s-a rupt atât de lucrurile văzute, cât şi de cei care văd, şi a intrat în întunericul necunoaşterii, un întuneric cu adevărat ascuns, în care îşi închide ochii la toate temerile care transmit cunoaştere, pentru că a pătruns într-un tărâm cu totul dincolo de orice simţire sau vedere. Acum, aparţinând în întregime acelui care este dincolo de toate, şi totuşi nimic, şi nefiind nici el însuşi, nici altul, şi unit în partea sa cea mai înaltă în pasivitate (anenergie) cu Acela care este complet incognoscibil, el cunoaşte prin necunoaştere într-un mod care transcende înţelegerea. (MT I.3: 1000 B-1001 A) Multe dintre acestea sunt familiare. Calea apofatică este începută doar de un suflet care s-a purificat şi a urcat deja la nivelul contemplaţiei naturale - contemplarea lumii în Dumnezeu. Apoi, sufletul urcă mai departe prin negarea a ceea ce ştie. Denys este încă foarte platonic aici. Acest lucru reiese clar din pasajul citat mai devreme din MT III, unde calea negaţiei este reprezentată ca o etapă dincolo de nivelul pe care sufletul îl atinge atunci când a respins lucrurile simţurilor şi s-a limitat la înţelegerea pur intelectuală (mişcarea de la multe cuvinte la puţine cuvinte - şi dincolo de aceasta la lipsa de cuvinte a teologiei apofatice). Dar trebuie să avem grijă să nu-l înţelegem greşit pe Denys aici (sau chiar pe Platon). Denys nu exaltă un fel de „gând pur" faţă de implicarea în lumea simţurilor ca atare. Mai degrabă mi se pare că se gândeşte la retragerea din inevitabila fragmentaritate a implicării noastre în lumea simţurilor către o stare mai adunată, unită. Acesta este ceea ce are în vedere în pasajul din Teologia Mistică tradus mai sus prin „cu cât urcăm mai sus, cu atât cuvintele noastre sunt mai îngrădite de faptul că ceea ce înţelegem este văzut din ce în ce mai cu totul într-un mod unificator şi simplificator". Calea apofatică este următoarea etapă, când cuvintele noastre sunt complet îngrădite în mut.

Această „negare" este, în parte, ceva ce facem noi. Denys – făcând ecou lui Plotin în 5 - vorbeşte despre asta astfel: Căci aceasta înseamnă a vedea şi a cunoaşte cu adevărat şi a lăuda într-un mod transcendent pe Cel care este dincolo de fiinţă prin negarea tuturor lucrurilor, la fel cum cei care fac statui cu propriile mâini taie tot ceea ce ascunde privirea clară a formei ascunse şi astfel o fac să-şi manifeste frumuseţea ascunsă numai prin procesul de tăiere. (MT II: 1025 B) Dar o astfel de negaţie ca şi noi ne duce doar într-un anumit fel – la locul unde se află El, nu la Dumnezeu Însuşi. Apoi sufletul este prins în întunericul adânc în care se află Dumnezeu şi în pasivitate completă (anenergie) se uneşte cu Dumnezeul incognoscibil într-o manieră incognoscibilă.

Aşadar, Denys vorbeşte despre învăţătorul său Ieroteu ca despre unul care „nu a învăţat atât de mult despre lucrurile divine, cât le-a suferit şi prin simpatia lui faţă de ele, dacă pot folosi astfel de termeni, a fost desăvârşit la o credinţă neînvăţată şi ascunsă cu privire la ele şi la unirea cu ele" (DN II.9, 648 B). În unirea cu Dumnezeu, sufletul este pasiv şi suferă sau găseşte o anumită simpatie (literalmente, suferind cu) divinul. Nu este ceva ce învaţă şi, într-adevăr, este de neînvăţat (adidaktos); mai degrabă este, aşa cum spune Roques, „contemplare datorată pur graţiei, de un tip în acelaşi timp unitiv, ineficient şi dincolo de tărâmul înţelegerii discursive, ceva care nu mai este distinct de extaz şi iubire pură" (eu 6). Căci Denys vorbeşte despre extaz în care sufletul iese din sine şi se uneşte cu divinul. În acest sens, el pare să depăşească Grigore de Nyssa, de care altfel este atât de aproape (1 7). Acest extaz este o adevărată „ieşire din sine", în care sufletul este smuls din sine (MT III: 1033 B; vezi 160 de mai sus).

14

15 Vezi Enn. 1.6.9; 6 şi urm. în textul lui Henry şi Schwyzer, p. 63 la MacKenna's.

16 În articolul său despre „Contemplation, extaz şi întuneric la Pseudo-Dionisie" din Dictionnaire de Spiritualite II, col. 1895.

17 **W. Volker** îl vede pe Denys mult mai aproape de Gregory: vezi *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, 1958), 200 urm., nefiind de acord cu Roques în articolul citat, pe care l-am urmărit aici.

... ieşind din tine şi din toate, lăsând deoparte orice reţinere într-un extaz pur şi absolut, te vei ridica la raza Întunericului Divin care este dincolo de fiinţă, lăsând totul în urmă şi eliberat de toate. (MT I.1: 997 B-1000 A) Dar Denys nu subliniază partea negativă a extazului; mai degrabă el vede extazul în primul rând ca pe un extaz al iubirii, ca unire şi divinizare (henosis şi theosis). Denys nu face nicio distincţie între eros şi agape (deşi spune că erosul este „mai divin" decât agape) şi le defineşte pe amândouă ca „a unei puteri care uneşte şi leagă împreună şi efectuează o fuziune indisolubilă în frumos şi bine" (DN IV.12: 709 C). Acest eros divin este extatic, însemnând prin aceea că „cei care sunt stăpâniţi de această iubire nu aparţin lor înşişi, ci obiectelor dorului lor" (ibid.: 712 A). Extazul scoate sufletul din sine şi îl centrează pe obiectul iubirii sale. Denys îl dă pe Sfântul Pavel ca exemplu: Aşa şi marele Pavel, prins în răpire de iubirea divină şi participând la puterea ei extatică, a spus cu o vorbire inspirată: „Eu trăiesc şi totuşi nu eu, ci Hristos trăieşte în mine". Ca un adevărat iubit, prins din sine în Dumnezeu, nu trăieşte propria sa viaţă, ci viaţa atât de mult dorită, viaţa iubitului său.

(DN IV.13: 712 A) Denys vorbeşte nu numai despre extazul sufletului, ci (şi aici avem ceva de neconceput la Plotin sau la orice neoplatonist) despre propriul extaz al lui Dumnezeu: Trebuie să îndrăznim să adăugăm acest lucru ca fiind nu mai puţin adevărat; că Însuşi Izvorul tuturor lucrurilor, în dragostea Sa minunată şi bună pentru toate, prin excesul bunătăţii Sale iubitoare, este purtat în afara Sine, în grija Sa providenţială pentru tot ce este, atât de fermecat este El în

bunătate şi iubire şi dor. Îndepărtat din poziţia Sa mai presus de toate şi dincolo de toate, El coboară pentru a fi în toate conform unei puteri extatice şi transcendente care este totuşi inseparabilă de Sine.

(DN IV.13: 712 AB) Sufletul în extaz întâlneşte iubirea extatică a lui Dumnezeu pentru sine. Aici nu există uniune cu Cel al lui Plotin, imuabil şi inconştient nici de Sine, nici de suflet.

Cum se raportează modul apofatic cu celelalte moduri? Şi, în special, cum se leagă această idee de unire cu Dumnezeu în dragoste extatică cu ideea ierarhiilor? Ierarhiile par să sugereze intermediari între suflet şi Dumnezeu; extazul, pe de altă parte, vorbeşte despre o unire între suflet şi Dumnezeu, o stare de instantaneu a sufletului faţă de Dumnezeu. Am văzut deja că ierarhiile nu sunt scări pe care trebuie să ne urcăm în ascensiunea noastră către Dumnezeu. Dar putem spune mai multe: cu toată asemănarea şi chiar dependenţa lor de ierarhiile gradate ale fiinţei pe care le găsim în sistemele neoplatonice, Denys le foloseşte în alt scop. Denys nu crede în emanaţie. Ca creştin, el crede în doctrina creaţiei din nimic de către Dumnezeu. Nu ne primim fiinţa de la alte făpturi mai înalte decât noi în ierarhii, suntem creaţi imediat de Dumnezeu. Emanarea, pentru Denys, pare să fie în cele din urmă o chestiune de lumină, iluminare şi revelaţie, nu de fiinţă. Ordinele ierarhice sunt doar revelatorii şi mesagerii lui Dumnezeu. Principiul teologic din spatele teologiei apofatice a lui Denys este că fiecare fiinţă este imediată pentru Dumnezeu în virtutea creării ei de către Dumnezeu. În unire cu Dumnezeu prin iubire extatică, această relaţie imediată este realizată sau experimentată.

Am putea exprima acest lucru spunând că ierarhiile (şi teologia catafatică) sunt preocupate de manifestarea lui Dumnezeu în şi prin şi către cosmos. Este preocupată de mişcarea lui Dumnezeu spre exterior. Teologia apofatică se

ocupă de relaţia secretă, ascunsă dintre suflet şi Dumnezeu: se preocupă de mişcarea sufletului spre Dumnezeu. Denys pare uneori mai puţin clar decât ar putea fi în această privinţă, deoarece foloseşte o singură imagine doar pentru mişcarea sufletului către Dumnezeu, aceea de ascensiune. Este înşelător pentru că cea mai evidentă ascensiune ar fi în ierarhii, ceea ce nu este deloc ceea ce se gândeşte Denys. O imagine care i-ar fi exprimat mai bine sensul ar fi fost cea a mişcării spre interior (idee foarte des întâlnită la Plotin şi Augustin). Sufletul este implicat atât în manifestarea lui Dumnezeu în exterior prin suflet, cât şi în propria sa mişcare spre interior în Dumnezeu; iar cele două sunt indisolubil legate. Am văzut deja că rolul sufletului în cadrul ierarhiei este de a fi cât mai strâns unit cu acea energie divină care îl stabileşte în ierarhie. Îndeplinirea finală a acestui rol este pe calea uniunii apofatice, mistice, cu Dumnezeu. Teologia apofatică nu contrazice teologia catafatică şi simbolică. Mişcarea spre interior nu afectează în niciun fel mişcarea lui Dumnezeu spre exterior prin suflet. Cu cât sufletul este mai adânc în Dumnezeu (în cele din urmă într-o unire de necunoscut), cu atât mai clar şi mai perfect poate manifesta slava lui Dumnezeu.

Adică, în linii mari, misticismul dionisiac: o teologie mistică profund semnificativă, care plasează experienţa unirii mistice cu Dumnezeu într-un context care păstrează percepţia fundamental creştină că Dumnezeu nu este partea cea mai înaltă a omului, ci dincolo de, transcendent - Cel care a creat totul din nimic, în esenţă necunoscut din cauza unei alte ordini a realităţii. Dar, alături de aceasta, există o conştientizare profundă a imanenţei lui Dumnezeu în creaţie, căci fiecare fiinţă creată depinde imediat de Dumnezeu pentru însăşi fiinţa ei: „Totul şi orice parte din orice participă la Unul, iar de existenţa Unului totul depinde pentru existenţa sa" (DN XIII.2: 977 C). Această afirmaţie a imanenţei lui Dumnezeu sub se află doctrina numelor divine.

Denys ne oferă, de asemenea, ideea cosmosului ca o secvenţă strălucitoare de ierarhii care servesc toate la exprimarea şi efectuarea asimilării tuturor lucrurilor în Dumnezeu. Partea inferioară a acestei ierarhii – cea bisericească – care preia chiar şi materialul şi sensibilul în

asimilarea cu Dumnezeu, oferă o bază pentru sistemul sacramental. Ierarhia Sa Ecleziastică este primul exemplu, din câte ştiu, de gen foarte caracteristic teologiei bizantine: un comentariu la liturghie, profund sensibil la valoarea ritualului şi simbolului, care reprezintă întrepătrunderea divinului şi umanului în închinarea lui Dumnezeu. Exemple ulterioare sunt comentariile la liturghie ale lui Nicholas Cabasilas din secolul al XIV-lea şi Nicolai Gogol din secolul al XIX-lea.

În concluzie, există o legătură esenţială între teologia apofatică a inexprimabilului şi inexprimabilului Dumnezeu care sălăşluieşte în Întunericul Divin şi şirul strălucitor de simboluri, atât spirituale, cât şi materiale, ale ierarhiilor cereşti şi ecleziastice. Căci, afirmarea incognoscibilităţii lui Dumnezeu are un semn radical pentru Denys. Toate simbolurile şi imaginile trebuie să fie refuzate lui Dumnezeu; niciuna, nici măcar cele înalte şi spirituale, nu sunt în cele din urmă privilegiate. Într-adevăr, ele pot fi deosebit de înşelătoare. Denys preferă anomoia symbola — spre deosebire de simboluri. Aşa fiind, toate simbolurile şi imaginile pot fi un fir mat despre el. „Dumnezeu este cunoscut în toate lucrurile şi în afară de toate…" (DN VII.3: 872 A). „De aceea, totul poate fi atribuit Lui în acelaşi timp, şi totuşi El nu este nimic din aceste lucruri" (DN V.8: 824 B).

Teologia apofatică şi **teologia simbolică** - sau **teologia iconică**, aşa cum o putem numi - sunt două feţe ale aceleiaşi monede. Nicăieri nu a fost acea implicaţie a transcendenţei radicale a Dumnezeului creştinilor, un Dumnezeu care creează din nimic, atât de clar recunoscut**ă** ca în Bizanţ. Şi astfel, cu toată importanţa sa profundă şi diversă în Occident, acolo îşi găseşte **Dionisie** adevărata casă.

Eu, X, patristic şi Sfântul Ioan al Crucii, am urmărit istoria originilor teologiei mistice creştine până la figura lui Denys Areopagitul. Dacă întrerupem povestea acolo, nu este pentru că povestea se termină în vreun fel cu el, ci pentru că, pe vremea lui Denys, diferitele tradiţii mistice pe care perioada patristică le-a lăsat moştenire epocii ulterioare au apărut toate.

Am văzut, dintre aceste diverse tradiţii mistice, mai întâi în capitolele patru şi cinci: misticismul luminii al lui Origen, urmat de misticismul întunericului divin al lui Grigore de Nyssa şi, între ele, antimisticismul teologiei lui Athanasius — de o importanţă crucială în conflictul dintre platonism şi creştinism. Apoi, în capitolul şase, am văzut tradiţiile care predominau în cercurile monahale, în special două puternic divergente, evagrianismul şi mesalianismul, Evagrie urmând tradiţia intelectualistă a marilor teologi alexandrini din secolul al II-lea şi al treilea, Clement şi Origen, făcând din ea o altă tradiţie şi intensă a ajutorului vieţii sale, călugăreşti, în ordinea practică a vieţii sale; şi mesalianismul, deloc intelectualist – chiar şi uneori grosolan materialist – dar totuşi apreciat de călugării din Răsărit pentru marele accent pe primatul rugăciunii. Şi am văzut în continuare cum aceste două tradiţii, aparent cu totul diverse, converg în teologia mistică a lui Diadoh din Fotice şi cum epoca patristică lasă astfel moştenirii monahismului de mai târziu din Răsărit tensiunile fructuoase care decurg din ele.

În acelaşi capitol, am remarcat că tradiţia evagriană a fost introdusă în Occident de către Ioan Cassian, dar modificată considerabil atât sub aspectul speculativ, cât şi contemplativ, astfel încât Evagrie, directorul spiritual practic, a fost făcut cunoscut în lumea latină. Şi în această lume găsim, împreună cu Augustin, tradiţia misticismului trinitar – ascensiunea sufletului trinit la Dumnezeul în Treime – care urmează să fie comoara particulară a Occidentului latin şi destinată să influenţeze profund teologia mistică a Evului Mediu. În cele din urmă, cu Denys, am văzut o tradiţie destul de diferită, una care îşi are rădăcinile în Philon şi a ajuns la Denys prin Grigore de Nyssa: ascensiunea sufletului în întunericul divin.

Aici avem, deci, „modele de bază de gândire pe care teologii de mai târziu le vor considera de la sine înţeles". Dincolo de toate, am văzut coerenţa fundamentală a teologiei mistice şi dogmatice, care, în Occident, a supravieţuit cu greu dincolo de Sfântul Anselm în secolul al XI-lea, pentru că în secolul al XII-lea, şi în special la Sfântul Bernard, vedem o pană între inimă şi cap.

Toate acestea sunt o altă poveste, dar există un punct pe care l-am putea ridica aici. Această carte s-a ocupat de originile tradiţiei mistice creştine şi nu există nicio îndoială că evoluţiile din perioada patristică au influenţat teologia mistică creştină de mai târziu. Dar ce fel de influenţă este? Este o influenţă pur literară — influenţa ideilor şi imaginilor — sau există o continuitate reală între misticismul Părinţilor şi marea răsărire X a misticismului în Evul Mediu târziu şi nu numai? Căci, când ne gândim la mistica creştină, de obicei ne gândim la această perioadă — cel puţin în Occident — şi în special la învăţătura marilor mistici carmeliţi din secolul al XVI-lea, Sfânta Tereza de Avila şi Sfântul Ioan al Crucii. Suntem într-adevăr încurajaţi în acest sens de faptul că amândoi au fost declaraţi doctori ai Bisericii, însuşi Ioan al Crucii fiind desemnat doctor mysticus, doctorul mistic. Dacă aceasta este mistica creştină, îi aparţine teologia mistică despre care am discutat în această carte, mistica Părinţilor?

ÎNTUNEREA DIVINĂ ŞI NOAPTEA ÎNTUNECĂ Aceasta este o întrebare care nu poate fi tratată exhaustiv aici, dar există o problemă pe care o putem pune în centrul discuţiei noastre. Am văzut la unii dintre Părinţi doctrina că, pe măsură ce sufletul se apropie de Dumnezeu, este cufundat în **Întunericul Divin**, unde locuieşte Dumnezeu. Aceasta pare să aibă o oarecare asemănare cu doctrina **Nopţii Întunecate** a sufletului, care este centrală pentru teologia mistică a Sfântului Ioan al Crucii. Cât de strâns legate sunt aceste două doctrine: doctrina patristică a **Întunericului Divin** şi doctrina sanjuanistă a **Nopţii Întunecate** a Sufletului? Părerile diferă şi diferă foarte mult. Este, însă, un fapt incontestabil că tradiţia medievală care culminează în **Noaptea întunecată** a Sfântului Ioan al Crucii a fost fertilizată de scrierile lui Denys Areopagitul şi mai ales de Teologia sa mistică. Sfântul Ioan însuşi îl citează adesea în sprijinul discuţiei sale. Putem spune, aşadar, pur şi simplu că tradiţia **Întunericului Divin** pe care o găsim prin Philo, Grigore de Nyssa şi culminând cu Denys este absolut identică cu **Noaptea întunecată** a Sf. Ioan?

După cum vom vedea, există probleme cu această viziune. Cu toate acestea, Danielou, în lucrarea sa despre teologia mistică a lui Grigore de Nyssa, *Platonisme et théologie mystique*, îl leagă pe Grigorie de Sfântul Ioan al Crucii fără ezitare. El vorbeşte despre o noapte a simţurilor şi o noapte a spiritului, şi găseşte un misticism foarte sanjuanist în Grigore - deşi el spune că Grigore are mai mult *suavitas* lui Bernard decât Sfântul Ioan. Dar alţii sunt mai precauţi. H.-C. Puech, într-un articol important, „La tenebre mystique chez le pseudo-Denys", îşi încheie discuţia despre tema întunericului divin în teologia patristică şi în special dionisiacă, subliniind patru puncte. În primul rând, „noaptea" despre care se vorbeşte în Biblie (în relatarea lui Moise şi aşa mai departe) dă scântei în „noaptea întunecată" mistică. Totuşi, în Părinţi apare doar ca o temă alegorică care ilustrează un punct dogmatic. Rămâne abstract şi teoretic. Norul, Întunericul, Noaptea nu par să corespundă simbolurilor imanente ale experienţei mistice; sunt, mai degrabă, motive exterioare şi ocazionale, folosite de speculaţiile

doctrinare dornice să marcheze limitele, sau să fixeze anumite modalităţi necesare, ale viziunii mistice despre Dumnezeu.

În al doilea rând, spune Puech, limbajul *Întunericului Divin* are un loc aparte în misticismul monoteist iudeo-creştin. În gândirea păgână, pe de altă parte, întunericul în abordarea cuiva faţă de Dumnezeu este trecător şi are un semn peiorativ. Se datorează numai materiei, trupului, simţurilor, cu care sufletul este încurcat. Dar, după Filon şi misticii creştini, *Întunericul Divin* mărturiseşte radicala disproporţie dintre subiectul creat şi obiectul transcendent al viziunii sale.

În al treilea rând, teologia mistică a lui Denys aparţine acestei tradiţii patristice. Şi în el, cuvintele pentru întuneric precum *gnophos* şi *skotos* au importanţă teoretică şi nu mărturisesc nicio experienţă. Lipseşte caracterul dramatic şi afectiv al *Nopţii misticilor* de mai târziu şi nici dragostea puricativă nu pare să-i caracterizeze natura fundamentală.

În al patrulea rând, dacă vrem să găsim ceva mai aproape de conţinutul concret al Nopţii întunecate a Sfântului Ioan, trebuie să ne uităm mai degrabă la experienţa lui Origen a alternanţei exaltării şi uscăciunii în „căsătoria spirituală", sau la Grigore de Nyssa, care, spune Puech, înfăţişează căutarea iubitoare şi disperată pentru o experienţă înfiinţată a Dumnezeului care ia naştere numai cu accent şi genuinitate.

În linii mari, deci, punctul lui Puech este că limbajul despre *Întunericul Divin* în Părinţi, şi mai ales în Denys, nu este într-adevăr acelaşi cu limbajul despre *Noaptea Întunecată* în misticii de mai târziu, cum ar fi Sfântul Ioan al Crucii; şi astfel *Noaptea întunecată* a Sfântului Ioan nu derivă direct din Denys. Argumentul său principal în favoarea acestei concluzii este contrastul dintre caracterul teoretic al limbajului patristic despre *Întunericul Divin* şi caracterul dramatic, efectiv, al limbajului Sfântului Ioan al Crucii. În acest punct, totuşi, trebuie să introducem o interogare şi o calificare. Căci acest contrast nu este pur şi simplu între limbajul Părinţilor şi Sfântul Ioan al Crucii în *Noaptea Întunecată*; este un contrast între întregul stil al scrierii patristice şi cel al literaturii medievale târzii şi renascentiste. Am remarcat deja, în comparaţie cu Părinţii Răsăriteni şi Augustin, caracterul obiectiv, teoretic al teologiei mistice răsăritene. Limbajul

personal este rar. Dar asta nu înseamnă – evident că nu înseamnă – că nu au avut experienţe, doar că nu era modul lor de a vorbi despre ei. După cum am văzut mai sus, adevărul, pentru Părinţi în general, se găsea în Scriptură şi, prin urmare, teologia lor a luat forma expunerii Scripturii. Un apel la experienţă, convingător pentru noi şi pentru majoritatea occidentalilor, nu a avut aceeaşi importanţă pentru ei. Diferenţa care îl face pe Puech să postuleze o diferenţă între gândirea patristică despre *Întunericul Divin* şi Sfântul Ioan din *Noaptea Întunecată* este, de fapt, o diferenţă de gen mai generală decât sugerează el. Dacă vrem să judecăm numai pe baza acestui criteriu, trebuie să pronunţăm *non liquet*.

Problema originilor temei **Nopţii întunecate** în sensul Sfântului Ioan este într-adevăr foarte dificilă. Oricare ar fi rădăcinile sale în mistica patristică, ceea ce găsim la Sfântul Ioan al Crucii a fost influenţat de o dezvoltare medievală care a oferit un context diferit pentru apofatismul lui Denys. Pentru Denys, după cum am văzut, în extaz sufletul transcende intelectul şi în felul acesta îl neagă: dar intelectul este respins doar pentru că nu mai este de folos, nu pentru că nu este deloc de folos. Dimpotrivă, stadiul purificării intelectuale poate fi realizat doar prin intermediul intelectului. În timpul Evului Mediu se dezvoltă ideea că organul mistic din suflet nu este deloc intelectual, ci afectiv: este în virtutea **principalis affectio**, care este apex mentis, vârful minţii, că sufletul are contact cu divinul. În contextul unei astfel de tradiţii, învăţătura Teologiei mistice a lui Denys capătă o lumină diferită: insistenţa că intelectul trebuie depăşit este interpretată ca o respingere a intelectului în favoarea voinţei sau a simţirii. Aşadar, găsim în **Norul necunoașterii**, care este un bun exemplu al influenţei lui Denys asupra misticismului medieval, dictonul: „prin dragoste poate fi obţinut şi ţinut, dar prin gândire niciodată”. Sfântul Ioan este în contact cu această tradiţie şi trebuie să fi influenţat înţelegerea lui despre **Noaptea Întunecată a Sufletului**. O parte din această influenţă poate fi văzută în modul în care o astfel de dezvoltare a misticismului efectiv serveşte pentru a sublinia contrastul dintre caracterul teoretic al misticismului patristic şi caracterul dramatic şi afectiv al misticismului occidental de mai târziu, pe care l-am observat

deja. Dar întrebarea este într-adevăr, care este semnificaţia acestei diferenţe? Este pur şi simplu o chestiune de stil sau merge mai profund? Merită menţionat în acest context că, spre deosebire de multă mistică medievală, Sfântul Ioan nu lucrează cu un contrast între cunoaşterea lui Dumnezeu (care nu poate duce la unirea cu El) şi iubirea lui Dumnezeu (care poate afecta o astfel de unire): **Noaptea întunecată** este noaptea întunecată a credinţei când imaginile şi conceptele sunt desprinse din intelect ca parte a pregătirii sale pentru unire.

O modalitate de a pune întrebarea este să luăm punctul central pe care îl face teologia patristică a Întunericului Divin, şi anume că acesta este un simbol al distanţei radicale dintre sufletul creat şi Dumnezeul Necreat şi să ne întrebăm cât de mult este acest lucru central pentru teologia Nopţii Întunecate a Sfântului Ioan al Crucii. Dacă încercăm să transpunem acest lucru în limbajul misticismului occidental, ar putea fi interpretat ca însemnând că Noaptea Întunecată este experienţa sufletească a transcendenţei absolute a lui Dumnezeu; cu alte cuvinte, că, în Noaptea Întunecată, sufletul învaţă să-L cunoască pe Dumnezeul întuneric, iar durerea şi suferinţa acestei învăţături se datorează faptului că sufletul, în mod natural finit, este pregătit pentru o experienţă care depăşeşte puterile sale naturale.

Asta înseamnă **Noaptea Întunecată a Sufletului** pentru Sfântul Ioan al Crucii? În **Noaptea întunecată** (Cartea a II-a, capitolul V) Sfântul Ioan explică că „această noapte întunecată este un flux al lui Dumnezeu în suflet, care îl curăţă de ignoranţele şi imperfecţiunile sale obişnuite, naturale şi spirituale, şi pe care contemplatorii o numesc contemplaţie infuzată sau teologie mistică" (II.v.1). Este un flux de lumină divină în suflet, care îl purifică şi îl pregăteşte pentru unirea cu Dumnezeu. Dar, Sf. Ioan al Crucii continuă să se întrebe, de ce se numeşte noapte întunecată, dacă este de fapt prezenţa iluminatoare şi purificatoare a luminii divine? El răspunde astfel: Ca răspuns la aceasta, există două motive pentru care această înţelepciune divină nu este doar noapte şi întuneric pentru suflet, ci şi o frământare şi un chin. În primul rând, din cauza înălţimii înţelepciunii divine care depăşeşte capacitatea sufletului. În al doilea rând, din cauza josniciei şi a impurităţii

sufletului; şi din acest motiv este dureros, un flictiv şi, de asemenea, întunecat pentru suflet. (II.v.2) Primul motiv corespunde motivului de bază din spatele temei patristice a **Întunericului Divin**, dar nu şi celui de-al doilea. Nu că Părinţilor le lipseşte vreun simţ al gravităţii păcatului, dar nu este implicat în înţelegerea lor asupra **Întunericului Divin** în care sufletul se află aproape de Dumnezeu. Pentru Grigore de Nyssa, de exemplu, sufletul începe într-un fel de întuneric, întunericul ignoranţei şi al păcatului, dar pe măsură ce răspunde lui Dumnezeu, experimentează iluminarea. Intrarea în **Întunericul Divin** este o etapă ulterioară, dincolo de cea a purificării de păcat.

Aici există clar un contrast între Sfântul Ioan al Crucii şi Părinţi, dar acest contrast este greşit înţeles dacă spunem pur şi simplu că pentru Părinţi Întunericul Divin se datorează nădejdii umane, în timp ce pentru Sf. Ioan Noaptea întunecată se datorează nu doar nădeţii umane, ci şi păcatului. Căci doctrina Sfântului Ioan al Crucii este mai radicală decât sugerează un astfel de rezumat: nu este că păcatul provoacă Noaptea Întunecată, ci mai degrabă că Noaptea Întunecată dezvăluie păcătoşenia sufletului. În realitate, nu începem căutarea lui Dumnezeu cu un simţ autentic al păcatului; destul de des ceea ce luăm drept un sentiment de păcat este doar un sentiment de eşec sau mândrie rănită. Mai degrabă, pe măsură ce ne apropiem de Dumnezeu, începem să ne dăm seama de adâncimea păcătoşeniei noastre. Iar pentru Sfântul Ioan al Crucii ne apropiem de Dumnezeu în a fi chemaţi să renunţe la căi de rugăciune şi devotament care dau satisfacţie în sine şi, din dragoste pentru Dumnezeu în Sine, să intrăm în noaptea contemplaţiei. Aşa că Ioan spune: „Primul şi principalul beneficiu al acestei nopţi uscate şi întunecate de contemplare este cunoaşterea de sine şi a propriei mizerii. Pe lângă faptul că toate favorurile pe care Dumnezeu le dă sufletului sunt în mod obişnuit cuprinse în această cunoaştere, aridităţile şi golurile facultăţilor în raport cu abundenţa experimentată anterior şi dificultăţile întâlnite în practicarea virtuţii, fac sufletul să-şi

recunoască propria smerenie şi mizerie, care nu era evidentă în timpul prosperităţii sale." (Noapte întunecată I.xii.2) Nici nu este adecvat să spunem despre înţelegerea Părinţilor asupra Întunericului Divin că este pur şi simplu experienţa sufletului finit a transcendenţei infinite a lui Dumnezeu. Căci la toţi Părinţii am văzut că ascensiunea mistică este un rezultat al dorinţei sufletului de Dumnezeu aşa cum este El în Sine. Dragostea pe care sufletul o are pentru Dumnezeu nu poate fi mulţumită cu nimic mai puţin decât Dumnezeu şi sufletul trece în Întunericul Divin, deoarece renunţă la mângâierea a ceva mai puţin decât Dumnezeu şi îl caută numai pe Dumnezeu. Pentru Părinţi o dragoste atât de curată este posibilă numai atunci când sufletul a renunţat la păcat şi s-a eliberat de atracţia păcatului pentru a se devota numai lui Dumnezeu. Este o iubire purificată care intră în Întunericul Divin, în timp ce pentru Sfântul Ioan al Crucii este în Noaptea Întunecată în care sufletul experimentează iubirea purificatoare: acesta este atunci contrastul dintre Sfântul Ioan al Crucii şi Părinţi?

Poate că este, dar dacă da, ceea ce avem aici este, mi se pare, o diferenţă de perspectivă mai degrabă decât ceva mai fundamental. Este contrastul pe care l-am remarcat deja între abordarea mai introspectivă, experienţială a Sfântului Ioan şi caracterul obiectiv, teoretic al teologiei patristice. Sfântul Ioan al Crucii discută despre experienţa sufletului în căutarea lui Dumnezeu în dragoste; Sfântul Grigorie de Nyssa, de exemplu, discută despre ceea ce este implicat, la nivel „obiectiv", teologic, în căutarea iubitoare a sufletului către Dumnezeu. Este doar o iubire purificată care îl poate atinge pe Dumnezeu – deci Grigore; numai prin purificare, sufletul iubitor este pregătit pentru unirea cu Dumnezeu – deci Sfântul Ioan al Crucii. Este o diferenţă de perspectivă şi, odată ce această diferenţă este acordată, nu este greu să găsiţi accentul caracteristic fiecăruia în celălalt. Astfel, Grigorie ştie că, cu cât sufletul se apropie de Dumnezeu, cu atât este mai conştient de păcătoşenie şi de necesitatea purificării (deşi nu se opreşte asupra ei): Chiar şi

după acea dezbrăcare completă a ei încă mai găseşte ceva de îndepărtat. Aşa este şi cu ascensiunea noastră către Dumnezeu: fiecare treaptă pe care o atingem dezvăluie întotdeauna ceva greoi care cântăreşte sufletul. Astfel, în comparaţie cu puritatea ei nou-găsită, tocmai acea dezbrăcare a tunicii ei devine acum un fel de haină pe care cei care o găsesc trebuie să-l scoată din nou.

(Com. asupra Cântecului XII: 1029) Şi continuă să explice acest lucru în termeni de „bătaie şi rănire" a miresei despre care se vorbeşte în Cântarea Cântărilor. Pentru Sfântul Ioan, cea mai mare suferinţă pe care o trăieşte sufletul în Noapte este chiar înainte de a se uni cu Dumnezeu şi, în explicaţia sa despre aceasta, el pare să se oprească asupra experienţei sufletului a unui gol intolerabil – un gol trăit pentru că acum a fost complet purificat şi este gata să experimenteze nepătrunsarea infinită a lui Dumnezeu. Sfântul Ioan vorbeşte despre „cavernele adânci ale sentimentelor" din suflet şi spune: Este un lucru uimitor că cel mai mic dintre aceste bunuri este suficient pentru a greva aceste facultăţi, capabile de bunuri finite, încât nu le pot primi în bunuri finite până când nu sunt complet goale, după cum vom vedea. Cu toate acestea, când aceste caverne sunt goale şi pure [şi anume, când sufletul este într-o detaşare completă], setea, foamea şi dorinţa sentimentului spiritual sunt intolerabile. Deoarece au cavităţi adânci, suferă profund, pentru că hrana care le lipseşte, care, după cum spun eu, este Dumnezeu, este şi profundă.

(Flacăra vie a iubirii, Strofa III.18) Aceasta este experienţa întunericului şi a golului iubirii purificate. În Noaptea Întunecată, sufletul este purificat şi pregătit pentru unirea cu Dumnezeu, iar natura fundamentală a acestei Nopţi este poate cel mai clar dezvăluită atunci când scopul ei este pe punctul de a fi atins - subiectul Flăcării Vie.

Este, totuşi, cazul că mulţi scriitori ortodocşi răsăriteni găsesc în Sfântul Ioan al Crucii ceva cu totul străin de propria lor tradiţie – care pentru ei este o tradiţie care se întinde până la cea a Părinţilor. S-ar putea, deci, să atingem aici o zonă în care există un contrast fundamental între căile Estului şi Vestului. Aşa că Vladimir Lossky scrie că „atât atitudinea eroică a marilor sfinţi ai creştinătăţii occidentale, pradă durerii unei despărţiri tragice de Dumnezeu, cât şi noaptea întunecată a sufletului considerată ca o cale, ca o necesitate spirituală, sunt necunoscute în spiritualitatea Bisericii Răsăritene". Într-o serie de articole, acum publicate ca carte, Doamna Myrrha Lot-Borodine găseşte aproape acelaşi contrast între spiritualitatea orientală şi cea occidentală pe care îl indică Lossky. Este un contrast între un devotament pasionat şi chinuit faţă de suferinţele omenirii sacre a Domnului nostru din Occident şi o devotament mai austeră şi senină faţă de Victorul regal din Orientul bizantin. — contrastul dintre Hristos crucificat din Retabul de la Isenheim al lui Matthias Grünewald şi figurile dintr-o icoană de Andrei Rublyov.

Orientul bizantin (şi rusesc) continuă tradiţia Părinţilor; dar în Occident, Biserica a început să se îndepărteze de această tradiţie odată cu Augustin şi, odată cu el, doamna Lot-Borodine găseşte începuturile unei noi tradiţii ghidate de experienţa personală emoţionantă.

Reacţia creştinului occidental la acest lucru este probabil să găsească un astfel de limbaj destul de surprinzător şi deloc convingător. În Urcuşul Muntelui Carmel, Sfântul Ioan consacră un capitol (II.7) Căii Crucii, dar este greu de găsit aici devotamentul chinuit despre care vorbeşte doamna Lot-Borodine. Cu toate acestea, există un fel de contrast aici, chiar dacă nu este pe deplin prezent la un anumit individ: contrastul dintre Griinewald şi Rublyov pare tipic, indicând un contrast între (pentru a folosi propriile ei cuvinte) „tout l'inepuisable trésor de la sensibilite pathetique" din Occident şi un „frisson sacre" bizantin.

Pentru doamna Lot-Borodine, punctul teologic fundamental în discuţie între aceste două tradiţii este problema sinergismului. Ideea că în fiecare punct sufletul lucrează

împreună cu Dumnezeu este pentru ea de bază pentru teologia mistică a Bisericii de Răsărit şi stă în contrast marcat cu doctrina occidentală, augustiniană a harului, conform căreia sufletul nu lucrează cu Dumnezeu, ci pur şi simplu răspunde la acţiunea lui prevenitivă. Un astfel de sinergism este optimist în sensul că nu există nicio îndoială că Dumnezeu va sprijini eforturile sufletului şi, prin urmare, trebuie pus în contrast atât cu „fatalismul steril" al gnosticismului, cât şi cu „suferinţa angoasă a Sfântului Augustin, care a lăsat o amprentă de neşters asupra întregii Europe creştine". Este acest contrast între sinergism şi o doctrină augustiniană a harului pe care doamna Lot-Borodine îl discerne în spatele respingerii de către Est a doctrinei deosebit de occidentale a Imaculatei Concepţii a Maicii Domnului? Mai degrabă decât modul în care această doctrină pare să presupună o noţiune augustiniană de păcat moştenit, originar. Pentru ea, Imaculata Zămislire exprimă ideea că răspunsul Mariei la Dumnezeu s-a datorat doar pregătirii ei în har; este o respingere totală a posibilităţii de sinergie şi astfel incompatibilă cu teologia ortodoxă răsăriteană.

Un contrast între sinergism şi o doctrină radicală a harului: acesta este ceea ce doamna Lot-Borodine vede în centrul contrastului dintre teologia orientală şi cea occidentală. Şi, în termeni generali, un astfel de contrast poate fi permis; în teologia occidentală şi în special în teologia protestantă, „sinergismul" poartă adesea tenta de „pelagianism" sau, cel puţin, de „semi-pelagianism". Dar are asta ceva de-a face cu contrastul dintre misticismul Nopţii Întunecate a Sfântului Ioan al Crucii şi teologia mistică răsăriteană, aşa cum sugerează Lossky când evidenţiază ideea Nopţii Întunecate ca simbol al diferenţei radicale dintre Est şi Vest? Poate că aşa a fost, pentru că în centrul înţelegerii de către Sfântul Ioan a Nopţii Întunecate este ideea că aici sufletul este purificat astfel încât să fie capabil de un răspuns pur la Dumnezeu. Sfântul Ioan al Crucii pune mare accent pe învăţarea sufletului de a fi pasiv, oricum pe măsură ce Noaptea Întunecată se adânceşte, o pasivitate, desigur, care este rodul unui mare efort, dar totuşi o pasivitate care dă impresia că sufletul nu lucrează atât cu Dumnezeu (sinergismul), cât devine pur transparent pentru El. Într-un pasaj, Sfântul Ioan expune această noţiune a pasivităţii sufletului prin

analogia unui artist care pictează un portret, analogie pe care am găsit-o deja folosită de mai multe ori în tradiţia patristică: Dacă o persoană ar dori să facă el însuşi ceva cu facultăţile sale interioare, ar împiedica şi ar pierde bunurile pe care Dumnezeu le-a gravat în sufletul său prin acea pace şi lenevie. Dacă un model pentru o pictură sau retuşarea unui portret s-ar mişca din dorinţa de a face ceva, artistul ar fi incapabil să termine, iar opera sa ar fi perturbată. În mod similar, orice operaţiune, o afecţiune sau reclamă pe care un suflet şi-ar dori atunci când doreşte să rămână în pace interioară şi lenevie, ar provoca distragere şi nelinişte şi ar face să simtă uscăciune şi golicitate senzorială. (Noapte întunecată Ix5) Pentru Macarius i 9 scopul analogiei portretistului este ca sufletul să fie atent; pentru Sfântul Ioan este ca sufletul să fie liniştit. Aşa că poate că este justificat să vedem contrastul dintre sinergismul oriental şi o doctrină occidentală a răspunsului pur la har, elaborată în doctrina Sfântului Ioan despre Noaptea Întunecată.

Cu toate acestea, mi s-ar părea că există o diferenţă de accent. Căci nu există un contrast fundamental între ideea de a răspunde la Dumnezeu şi ideea de a lucra cu Dumnezeu. Într-adevăr, ar exista un asemenea contrast dacă Dumnezeu mi-ar fi exterior, dacă Dumnezeu nu ar fi Cel care m-a creat şi mă ţine în fiinţă, dacă Dumnezeu nu ar fi interior intimo meo. Dar, răspunzând lui Dumnezeu, „în slujba căruia este libertatea desăvârşită", găsesc adevărata libertate şi devin astfel un co-lucrător (synergos) cu Dumnezeu. Este un paradox pe care îl prinde Sfântul Pavel când spune: „Lucrează-ţi propria mântuire cu frică şi cutremur". Căci Dumnezeu este Cel care lucrează în voi atât voinţa, cât şi facerea din bunăvoinţa Lui": aici sunt unite ideile efortului nostru, harul lui Dumnezeu şi faptul că roadele eforturilor noastre în ascultare sunt lucrarea lui Dumnezeu, atât la nivelul faptei, cât şi la nivelul mai profund al voinţei inspiratoare. Iată un adevărat sinergism care nu poate fi opus ideii de răspuns.

Totuşi, poate exista o diferenţă de stil, în funcţie de faptul că

cineva este influenţat de predarea despre sinergism sau răspuns ca chei pentru interpretarea experienţei mistice, iar aceste stiluri diferite evidenţiază diferite zone ale experienţei mistice. Dacă Estul şi Vestul prezintă stiluri diferite în modul în care explică aceeaşi experienţă a angajării sufletului cu Dumnezeu, aceasta este doar o dovadă a unei tensiuni în cadrul unei unităţi mai profunde şi sugerează că Estul şi Vestul au multe de învăţat unul de la celălalt aici.

Viaţa mistică şi corpul mistic

În aproape orice discuţie despre misticismul creştin, se pune întrebarea cu privire la unicitatea sa: care este relaţia dintre misticismul creştin şi alte forme de misticism? Evelyn Underhill a vorbit despre „dragostea pasională a Absolutului... care transcende limbajul dogmatic în care este îmbrăcat şi devine aplicabilă misticilor din orice rasă şi crez": 1. în miezul său, tot misticismul este unul. O astfel de opinie este foarte răspândită, atât de mult, încât R. Zaehner a remarcat că devenise o platitudine să spui că tot misticismul este „în esenţă unul şi acelaşi", o localitate pe care a continuat să pună la îndoială. În contextul unei discuţii despre teologia mistică patristică, problema este efectiv restrânsă la cea a influenţei asupra misticismului patristic a tradiţiei platonice, care este fundamental mistică, mai ales în forma în care Părinţii l-au întâlnit. Aceasta este o problemă pe care am abordat-o în introducerea noastră.

PLATONISM şi misticism. Problema nu este atât de mult dacă teologia mistică a Părinţilor a fost influenţată de platonism, pentru că în mod clar a fost influenţată. „Când Părinţii îşi „gândesc" misticismul, ei platonizează", Pe bună dreptate spune Pere Festugiere. Problema iese la suprafaţă în următoarea sa propoziţie: „Nu există nimic original în edi fi ce". Pentru el, misticismul Părinţilor este platonism pur.

Acuzaţia că tensiunea mistică din creştinism este străină de creştinism este o acuzaţie făcută frecvent. Poate cea mai elaborată şi cu siguranţă cea mai fluentă prezentare a acestui caz este cea a lui Anders Nygren în cartea sa, Agape and Eros. Pentru Nygren, misticismul este o incursiune a motivului eros în creştinism, unde este destul de străin, deoarece creştinismul se bazează doar pe motivul agape: Gândul la viziunea mistică a lui Dumnezeu, de exemplu, care este una dintre trăsăturile cele mai proeminente ale religiei Eros, a fost întotdeauna capabilă să se ataşeze textului „Fericiţi cei curaţi cu inima, căci ei vor vedea pe Dumnezeu", fără să fie luată în seamă ruptura profundă dintre viziunea mistică şi eshatologică a lui Dumnezeu, despre care numai textul vorbeşte despre părtăşia desăvârşită cu Dumnezeu.

Teoria lui Nygren este prea elaborată şi prea detaliată pentru a fi discutată aici. Va fi mai potrivit să discutăm cazul foarte asemănător al lui Festugiere, care este legat mai specific de misticismul Părinţilor. Acest lucru poate fi găsit în trei articole scurte publicate împreună în volumul *L'Enfant d'Agrigente*.

În primele două dintre aceste articole, Pere Festugiere consemnează impresia sa asupra contrastului total dintre idealurile religioase ale religiilor elenistice şi ale creştinismului; şi ca una dintre cele mai mari autorităţi vii ale religiei elenistice, o astfel de opinie nu trebuie lăsată uşor deoparte. Religiile elenistice sunt preocupate de a-L vedea pe Dumnezeu şi de a înţelege misterele; Creştinismul este pur şi simplu preocupat de a-l urma pe Isus, iar singura taină este iubirea, agape. În al treilea articol, „Ascese et Contemplation", Festugiere aplică acest lucru misticismului Părinţilor. Spre deosebire de spiritualitatea cu adevărat creştină a evangheliştilor şi apostolilor, Ignatie, Irineu, martirii, toţi marii ctitori monahali, eroii Apophthegmata, Vasile, Ioan Gură de Aur, Ieronim, Cassian şi Benedict, el găseşte o altă tradiţie a ceea ce el numeşte „spiritualitate filozofică". „Originea acestei mişcări este destul de clară: este şcoala alexandrină, Clement şi Origen. Iar verigile din lanţ pot fi uşor de desluşit: în Răsărit toţi sunt

profesorii contemplației, Evagrie, Grigorie de Nyssa, Diadoh din Fotice, Pseudo-Denys; iar în Occident, Augustin şi (în măsura în care îl urmează pe Augustin) Grigore cel Mare.' 9 Această tradiție de „spiritualitate filozofică" nu este neapărat anti-creştină, dar este în esență independentă de creştinism. Îşi trădează independența prin faptul că este o formă de misticism: „a fi perfect înseamnă a contempla şi adică a-L vedea pe Dumnezeu într-o viziune imediată"; 10 este intelectualist sau supra-intelectualist: cu alte cuvinte, în contemplare (theoria) mintea (nous) este unită cu Dumnezeu, sau iese din ea însăşi în extaz pentru a găsi unirea cu Dumnezeu; şi, în cele din urmă, prezintă ca ideal o formă de viață care este exclusiv contemplativă şi nu are loc pentru acțiune, chiar dacă acea acțiune este inspirată din iubire. Ceea ce înseamnă aceasta este afirmația că spiritualitatea filozofică a acestor Părinți este pur şi simplu o variantă a misticismului platonician — „nu există nimic original în edi fi ce" — şi, în plus, defectul fundamental al unei astfel de spiritualități mistice este că natura pur contemplativă a acestui misticism exclude iubirea creştină sau agape. Este acesta de fapt cazul?

9 141. 10 142.

În primul rând, să ne reamintim cum arată misticismul platonic. Omul, se spune, trăieşte într-o lume trecătoare a fenomenelor sensibile şi a conjecturilor sau a opiniilor, bazate pe ea. Dar sufletul său aparţine unei lumi mai înalte, mai adevărate, care este eternă şi imuabilă. Pentru a-şi recâştiga rudenia cu acea lume, sufletul trebuie să se cureţe de această lume; trebuie să caute să moară pentru această lume, să trăiască acum viaţa pe care speră că o va duce după moarte. Această purificare are două laturi: morală şi intelectuală. Purificarea morală va reda sufletului transcendenţa asupra corpului; corpul va înceta să-şi tulbure eforturile după contemplare. Purificarea intelectuală, sau dialectica, antrenează sufletul în gândirea abstractă; înlătură sufletul de dependenţa de lumea simţurilor şi îl obişnuieşte cu lumea mai austeră, dar şi mai reală pentru că eternă, a Formelor sau Ideilor. Când sufletul s-a purificat suficient, poate – brusc şi fără avertisment – să ajungă la contemplarea, theoria, a celei mai înalte Forme, Frumosul sau Binele, după care a tânjit. În acest act gratuit de teorie, întreaga lume a realităţii ultime este văzută ca un întreg unic, iar sensul chiar şi al realităţii sensibile devine clar. Acest act ultim brusc al teoriei este trăit ca un extaz: sufletul pare să se transcende pe sine, să fie răpit din sine. În acelaşi timp, acest extaz este un fel de întoarcere acasă. Sufletul devine ceea ce este cu adevărat în eul său cel mai profund; înrudirea sa cu realitatea supremă devine ceva experimentat. În Plotin găsim toate acestea cu două rafinamente: ascensiunea sufletului este văzută mai mult ca retragere în sine decât ca ascensiune; şi în al doilea rând, natura realităţii ultime – Unul – este dincolo de Forme, în loc să fie doar echivoc, aşa cum este în Ideea binelui a lui Platon, şi este mai clar definită. Acest extaz final pentru Plotin transcende cu adevărat teoria: este contact sau prezenţă sau extaz, inexprimabil şi ineficient.

Acum, destul de clar, ceea ce am găsit în misticismul patristic este foarte asemănător cu acesta. Chiar şi dialectica intelectuală îşi găseşte un loc: Vom înţelege metoda purificării prin confesiune şi metoda vizionară prin analiză, ajungând la

inteligența primară prin analiză, începând de la principiile ei de bază. Îi luăm corpului calitățile naturale, eliminând dimensiunea înălțimii, apoi pe cea a lățimii și apoi pe cea a lungimii. Punctul care rămâne este o unitate, parcă, având poziție; dacă luăm tot ce se ocupă de trupuri și de lucrurile numite necorporale și ne aruncăm în măreția lui Hristos și, astfel, înaintăm în nemăsurat prin sfințenie, am putea ajunge la concepția Celui Atotputernic, nu știind ce este El, ci ce nu este. (Clement din Alexandria, Stromateis V.11.71) Și mai sunt și alte exemple.

Dar, deși putem vedea misticismul patristic luându-și inspirația din misticismul platonician atunci când încearcă să obțină o expresie intelectuală – și acest lucru nu este deloc surprinzător – mi se pare că în mai multe puncte acest fundal intelectual este modificat. Să luăm în considerare trei aspecte: în primul rând, conceptul de Dumnezeu; în al doilea rând, ideea relației sufletului cu Dumnezeu; și în al treilea rând, înțelegerea virtuților morale.

În primul rând, conceptul de Dumnezeu. În Platon însuși nu există deloc un concept clar și fără echivoc despre Dumnezeu. Culmea căutării sufletului, Ideea Binelui și a Frumosului, este cu siguranță cea mai înaltă și cea mai ultimă ființă și dă formă și sens oricărui rest. Dar dacă cineva poate numi acest lucru Dumnezeu este incert. Căci, a-l numi Dumnezeu înseamnă a sugera că este un fel de ființă personală, chiar dacă supra-personală; și nu este clar că Binele lui Platon este acesta. Cu Plotin îl putem privi mai evident pe Unul ca pe Dumnezeu – deși el nu folosește în mod caracteristic theos of the One. Chiar și așa, trebuie să recunoaștem că pentru Plotin Unul transcende orice categorii personale; este inconștient chiar și de ea însăși, dărămite de orice în afara lui. Este obiectul căutării sufletului; dar nu este implicat activ în această căutare.

Acum este adevărat că impasibilitatea lui Dumnezeu este o premisă importantă în teologia Părinţilor. Dar, chiar şi aşa, în teologia lor mistică aflăm că, deşi impasibilitatea lui Dumnezeu nu este negată în mod explicit, Părinţii se simt obligaţi să folosească limbajul personal al lui Dumnezeu care se confruntă rău cu acesta. Pentru platonicieni, Dumnezeu este un principiu ultim impersonal (sau suprapersonal); în schimb, pentru Părinţi, Dumnezeu este o Persoană. Nu este o experienţă de ultimitate de care sunt preocupaţi, ci o experienţă a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este inconştient de căutarea sufletului pentru El, ci este implicat activ în numele sufletului în căutarea sa. Conceptul de har, deşi este prezent într-un sens în misticismul platonician şi neoplatonist, este mult mai viu în misticismul patristic. În misticismul platonician nu este altceva decât credinţa fermă că experienţa mistică nu este ceva ce sufletul poate realiza, ci ceva care vine asupra lui. În mistica creştină, harul este darul lui Dumnezeu pentru sufletul în comuniune cu Sine, fără de care nici măcar căutarea sufletului după Dumnezeu nu ar fi posibilă.

Măsura în care conceptul de Dumnezeu este nemăsurat lărgit şi o înţelegere creştină a harului introdusă poate fi văzută – destul de paradoxal – în cei doi Părinţi despre care am discutat care sunt cei mai datori neoplatonismului: Augustin şi Denys. Relatarea lui Augustin despre descoperirea lui Dumnezeu în Cartea a X-a a Confesiunilor începe într-un mod foarte platonic. Dumnezeu este frumuseţea supremă, veşnică: *Tîrziu te-am iubit, o, Frumuseţe atât de veche şi atât de nouă; târziu te-am iubit!* Căci iată Tu ai fost înlăuntrul meu, iar eu afară; şi Te-am căutat afară şi în frumuseţea mea am căzut peste acele lucruri minunate pe care le-ai făcut. Tu ai fost cu mine, iar eu nu am fost cu Tine. Am fost ferit de Tine prin acele lucruri, dar dacă nu ar fi fost în Tine, nu ar fi fost deloc...

Toate acestea ar putea fi paralele în Plotin, dar nu şi continuarea: Tu mi-ai strigat şi mi-ai strigat surditatea, şi mi-ai trimis razele Tale şi ai strălucit asupra mea şi ai alungat orbirea mea; mi-ai suflat mireasmă şi mi-ai tras suflarea şi acum tânjesc după Tine; Acesta nu este cel al lui Plotin, inconştient

de sine şi de căutarea sufletului pentru sine. Când Augustin Îl găseşte pe Dumnezeu, îl găseşte pe Cel care îl caută cel mai urgent şi numai datorită iniţiativei lui Dumnezeu a putut să-L găsească. În mod similar, în Denys Areopagitul avem ideea extazului lui Dumnezeu: Trebuie să îndrăznim să adăugăm acest lucru ca fiind nu mai puţin adevărat că Însuşi Izvorul tuturor lucrurilor, în dragostea Sa minunată şi bună pentru toate, prin excesul bunătăţii Sale iubitoare, este purtat în afara Lui, în grija Sa providenţială pentru tot ce este, atât de fermecat este El în bunătate şi iubire şi dor. Îndepărtat din poziţia Sa mai presus de toate şi dincolo de toate, El coboară pentru a fi în toate conform unei puteri extatice şi transcendente care este totuşi inseparabilă de Sine. (Numele divine IV.13: 712AB) În mod clar, Denys vrea să păstreze ideea de seninătate şi impasibilitate a lui Dumnezeu, şi astfel ideea de extaz al lui Dumnezeu este paradoxală; cu toate acestea, el trebuie să o facă. Dragostea extatică a sufletului pentru Dumnezeu este răspunsul ei la iubirea lui Dumnezeu pentru sine. Dorinţa de a afirma un har cu adevărat personal în Dumnezeu este cea care îi conduce pe Părinţi să califice conceptul platonician al divinului.

Acest lucru poate, şi într-adevăr trebuie, să fie pus mai puternic. Accentul părinţilor asupra harului în misticismul lor este derivat din experienţa lor a iubirii lui Hristos întrupat. Căci misticismul platonician este despre retragerea şi ascensiunea sufletului; pentru creştin este vorba despre răspunsul sufletului la coborârea şi condescendenţa lui Dumnezeu în Întrupare. Harul nu este doar conştientizarea sufletului că experimentează ceva dincolo de propriile puteri, ci dragostea lui Dumnezeu pentru om este cea care stă la baza însăşi posibilităţii de a răspunde omului în dragoste.

Găsim în mod similar că înţelegerea relaţiei sufletului cu Dumnezeu este modificată şi regândită. Pentru Platon sufletul era divin, era înrudit cu tărâmul divin al Formelor, aparţinea

acolo. Ascensiunea sufletului a fost un proces de a deveni ceea ce a fost cu adevărat, de a-şi realiza divinitatea înnăscută. Deci a fost considerată divinizare, asimilare cu Dumnezeu. Un astfel de limbaj îl găsim la Părinţi şi este foarte important pentru ei. În Origen am văzut că există o adevărată rudenie între Logos şi suflet şi ambele sunt eterne. Dar tocmai acest aspect al origenismului este atât de inacceptabil pentru majoritatea succesorilor săi (Evagrius fiind o excepţie notabilă). De la Atanasie încoace, există necesitatea elaborării consecinţelor noţiunii creştine de creatio ex nihilo. Cu Athanasius, acest lucru duce la o tendinţă anti-mistică. Dar apoi, în diferite moduri, urmează încercări de a gândi printr-un misticism care nu încalcă această percepţie fundamentală creştină a relaţiei dintre Dumnezeul Creator şi creaturile sale. Cu Grigore de Nyssa şi Denys duc la tema Întunericului Divin — o temă fără paralel în platonism. Deci, departe de a înghiţi necritic premisa platoniciană a rudeniei sufletului cu divinul, Părinţii au, dimpotrivă, o percepţie clară a străinătăţii sale fundamentale faţă de înţelegerea creştină a relaţiei făpturii cu Dumnezeu. Şi aceasta îi conduce la o originalitate reală într-un misticism care rămâne fidel atât experienţei, cât şi doctrinei radicale a creatio ex nihilo. Platoniştii vorbeau despre „a deveni asemenea lui Dumnezeu cât se poate", dar pentru ei calificarea „atât cât este posibil" se referea la limitarea impusă de locuirea sufletului într-un trup. La creştini, este o calificare radicală care indică modul fundamental de divinizare creat, propriu umanităţii.

În al treilea rând, există înţelegerea virtuţilor morale. Pentru platonicieni, virtuţile morale sunt modalităţile prin care sufletul controlează corpul pentru a fi cât mai liber de el. Ele sunt în esenţă purificatoare. Această idee este întărită şi subliniată şi de Plotin, care face o distincţie între virtuţile civice şi purificatoare – doar acestea din urmă fiind de semnificaţie pentru căutarea mistică a sufletului. Însă în teologia creştină virtuţile morale sunt roadele Duhului, dovezi ale locuirii lui Hristos în sufletul creştinului. Pentru platonicieni, virtuţile văzute ca purificatoare au o semnificaţie pur negativă: ele afectează moral separarea sufletului şi a trupului, care va fi produsă în final de moarte. Dar pentru creştin, văzute ca roade ale Duhului, dovadă a lui Hristos care locuieşte, virtuţile sunt

pozitive: sunt acelea în virtutea cărora sufletul devine divinizat. Ele au încă semnificaţie purificatoare pentru Părinţi — căci, a cultiva virtuţile înseamnă a extirpa viciile corespunzătoare — dar sunt mai mult. Astfel, Grigore de Nyssa o spune astfel: "Este imposibil ca Cuvântul viu să fie prezent în noi – mă refer la acel Soţ curat, invizibil, care uneşte sufletul cu Sine prin sfinţenie şi neputinţă nestricăcioasă – decât dacă prin mortificarea trupurilor noastre pe pământ nu rupem vălul cărnii şi, în acest fel, deschidem uşa Cuvântului pentru ca El să vină şi să locuiască în suflet." (Comentarii despre Cântecul XII:1016 C) Părinţii folosesc încă cu uşurinţă limbajul platonician, dar acesta este transfigurat de contextul în care îl folosesc. Aşadar, cel puţin în aceste trei moduri, misticismul patristic transformă misticismul platonician în timp ce îşi găseşte limbajul şi formele convenabile de utilizat.

Celălalt punct – şi mai fundamental – al lui Festugiere împotriva spiritualităţii filosofice pe care o detectează la unii dintre Părinţi este că aceasta duce la o formă pur contemplativă a vieţii creştine care nu are loc de acţiune, chiar dacă este inspirată de iubire. El insistă din nou şi din nou că există ceva fundamental necreştin în înţelegerea agapei care o vede pur şi simplu ca pe un mijloc pentru un scop. Iată că are dreptate, dar această critică nu se menţine atunci când virtuţile morale nu mai sunt văzute pur şi simplu ca mijloace de purificare a sufletului, astfel încât să poată reprezenta un model, ci ca roade ale lui Hristos care locuieşte în interior; căci fructele nu sunt mijloace, ci scopuri. Problema este că Festugiere simplifică prea mult religia creştină, văzând-o ca doar o imitaţie morală a lui Hristos, canonizând astfel un fel de creştinism care are puţin sprijin în Noul Testament. Participarea, nu imitaţia morală, stă în centrul Noului Testament. Şi în spatele simplificării excesive a lui Festugiere există, se bănuieşte, o presupunere care se opune prea uşor contemplativului şi activului şi vede agapa creştină ca fiind activă în esenţă.

Aşa cum teologia şi spiritualitatea nu trebuie separate şi nu sunt în Părinţi, nici contemplarea şi acţiunea nu trebuie

separate. Tratatul lui Grigore de Nyssa despre Rugăciunea Domnului oferă un bun exemplu al modului în care cei contemplativi şi cei activi sunt uniţi în Părinţi; pentru că rugăciunea este contemplativă, curge în acte de dragoste. Pentru Grigorie rugăciunea „este intimitate cu Dumnezeu şi contemplare a invizibilului. Ne satisface dorinţele şi ne face egali cu îngerii. O astfel de rugăciune, totuşi, implică nu doar actele de iubire ale individului, ci o conştientizare a relaţiei rugăciunii cu dimensiunile sociale ale agapei creştine: Tu eşti stăpânul rugăciunii tale dacă abundenţa nu vine din proprietatea altuia şi nu este rezultatul lacrimilor altuia; dacă nimeni nu-i este foame sau necăjit pentru că eşti pe deplin mulţumit. Căci pâinea lui Dumnezeu este mai presus de toate rodul dreptăţii, spicul boabei păcii, curat şi fără nici un amestec de sămânţă de neghină. Realizarea dimensiunii sociale a iubirii creştine izvorăşte, pentru Grigore, din experienţa societăţii îngerilor, dar şi — ca şi pentru toţi creştinii — din ceva mai mult.

Împărtășania sfinților Tocmai aici, pe măsură ce percepem că contemplaţia şi acţiunea sunt ţinute împreună în iubirea creştină, începem să discernem ce este cu adevărat distinctiv în misticismul creştin, ceea ce o deosebeşte de misticismul platonic şi, într-adevăr, de orice misticism necreştin. Căci iubirea creştină este iubirea lui Hristos care ne uneşte cu El şi prin El unii cu alţii. Şi astfel teologia creştină, şi în special teologia mistică creştină, este eclesială; este rodul participării la misterul lui Hristos, care este nedespărţit de misterul Bisericii.

În cadrul tradiţiei platonice, misticul este un individ sau, în cel mai bun caz, membru al unei elite intelectuale. Întreaga afacere a purificării morale, şi mai ales intelectuale, este ceva ce trebuie urmat de un grup mic, cultivat, cu mijloace suficiente

pentru a oferi timpul liber necesar pentru a se dedica. Când Augustin s-a retras la Cassiciacum, acesta a fost genul de întreprindere în care s-a angajat; dar este de remarcat că a fost o etapă prin care a trecut rapid. Pentru creştin, viaţa mistică este înflorirea vieţii de botez, iar botezul este încorporarea în Trupul lui Hristos, Biserica Sa. Contrastul este, deci, între viziunea finală a Eneadelor, care vede, parcă, „zborul singurului către Singur", şi viziunea finală a Bibliei: „După aceasta am văzut, şi iată, o mulţime mare, pe care nimeni nu a putut-o număra..." (Apocalipsa 7:9). Căutarea lui Dumnezeu de către misticul creştin are loc în interiorul Bisericii şi nu are nicio semnificaţie în afara Bisericii. Astfel, autorul Epistolei către Evrei, după ce i-a lăudat pe cei care s-au angajat în căutarea lui Dumnezeu, conchide: „Şi toţi aceştia, după ce au obţinut un raport bun prin credinţă, n-au primit făgăduinţa; Dumnezeu ne-a dat ceva mai bun, ca ei fără noi să nu fie desăvârşiţi" (Evr. 11:39 s.).

Când am discutat despre interpretarea lui Origen despre *Cântarea Cântărilor* ca relaţie a sufletului cu Dumnezeu, ne-am gândit la aceasta ca fiind interpretarea mai mistică în comparaţie cu cea eclesiologică găsită la Hippolit. Dar există, în mod clar, o interpretare mistică în eclesiologie, şi niciuna nu poate fi separată de cealaltă, pentru că relaţia dintre mireasă şi Mire este atât singulară, cât şi corporativă, în măsura în care fiecare suflet individual botezat în Trupul lui Hristos este întreaga Biserică, rămânând în acelaşi timp unic personal. În teologia recentă nimeni, poate, nu a văzut acest lucru mai clar decât Hans Urs von Balthasar. Simbolul miresei şi al Mirelui — iubirea care provoacă iubire — se află în centrul acestei teologii; dar este un simbol atât al sufletului care acceptă iubirea lui Dumnezeu, cât şi al Bisericii — în unitate indisolubilă. „Deci este clar", spune el, că cel care primeşte Cuvântul nu poate fi niciodată cititorul, cercetătorul sau cel care se roagă, izolat. „Cheia cunoaşterii" (Luca 11:52) este predată de cel care poartă cheile (Apoc. 1:18) şi deschizătorul peceţilor (Apoc. 5:5) celui care simbolizează Biserica (Mt. 16:19). Şi tocmai în încorporarea sa în Biserică în Duhul, individul îşi găseşte sensul ca individ, pentru că am văzut că Biserica în miezul ei ascuns este un individ - „anima mea", „spiritus meus", „beatam me dicant

omnes" (Luca 1:47 şi s.) – şi, prin urmare, este justificarea universală pentru individ (dar niciodată decizia sa de credinţă şi iubire izolate).

Coerenţa reciprocă a misticului şi eclesiologic este, într-adevăr, o trăsătură izbitoare a teologiei mistice a multora dintre Părinţi, deşi este o colorare omniprezentă mai degrabă decât o temă specifică. Am notat acest lucru cu Origen, pentru care *Cântarea Cântărilor* este cântarea sufletului unit cu Dumnezeu, dar şi cântarea Bisericii. Căci *Cântarea Cântărilor* este văzută ca al şaptelea şi cea mai înaltă dintre cântările Vechiului Testament, primul dintre ele fiind *Cântarea lui Moise*, cântat după trecerea Mării Roşii, care simbolizează botezul, încorporarea în Biserică, Trupul lui Hristos. Am văzut această coerenţă în Denys Areopagitul în încercarea noastră de a corela teologia sa mistică şi doctrina sa despre ierarhii. Este, totuşi, poate cel mai dezvoltat în Grigore de Nyssa. În cele două tratate principale ale sale despre viaţa mistică avem ceea ce pare la prima vedere a fi o singură figură care se înalţă la Dumnezeu – Moise, în *Viaţa lui Moise* şi mireasa, în *Comentariul Cântării Cântărilor*. Dar, dacă ne uităm mai atent, vedem că Moise nu este singuratic, el urcă pe munte în numele poporului lui Dumnezeu şi într-adevăr în *Viaţa* lui Grigorie este mereu înconjurat de poporul său. Nici mireasa nu este singură în căutarea Preaiubitului, ci însoţită de o ceată de fecioare. Danielou comentează: Astfel, ascensiunea sufletului nu este niciodată prezentată ca o ascensiune solitară. Sufletul urcă înconjurat de o suită de alte suflete care sunt ataşate de ea. Harurile sfinţirii pe care le primeşte nu le primeşte pentru ea însăşi, ci pentru a-i sfinţi pe ceilalţi. Harurile mistice au un scop apostolic. Toate sunt într-un fel haruri carismatice. Acestui aspect apostolic al vieţii mistice îi corespunde invers aspectul mistic al vieţii apostolice. Prin aceasta vreau să spun că sufletul devine o sursă de har pentru alţii prin atingerea sfinţeniei personale. Astfel, sfinţirea, departe de a o despărţi de ceilalţi, este, dimpotrivă, cea care îi permite să le slujească. Imaginea pe care ne-o dă Grigorie este aceea a unui suflet îndreptat în întregime către Dumnezeu, care nu-i atrage pe alţii la sine decât

de dragul lui.

Este o temă constantă cu misticii Bisericii. Am putea indica Sf. Ioan al Crucii, care spune despre harul unirii contemplative cu Dumnezeu că „un pic din această iubire curată este mai prețioasă pentru Dumnezeu și suflet și mai benefică Bisericii, deși pare că cineva nu face nimic, decât toate acele alte lucrări puse laolaltă" (Cântarea spirituală, Strofa 29, para. 2); sau Sfintei Tereza de Lisieux cu convingerea că vocația contemplativă este cea mai rodnică dintre toate apostolatele. Dar am putea, de asemenea, și mai fundamental să-l arătăm pe apostolul Pavel, în care găsim o mistică pe deplin bisericească și o asceză care este intrinsecă vieții mistice și în întregime de dragul Trupului: „Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi și în trupul meu desăvârșesc ceea ce îi lipsește lui Hristos, din pricina trupului său. Este Biserica" (Col. 1:24).

Sfântul Pavel a fost unul care fusese răpit până în al treilea cer și a auzit cuvinte de nespus (II Cor. 12:1-10); el era unul care putea spune: „Eu trăiesc, și totuși nu eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2:20). El a fost, după cum spune Sfântul Denys, un „adevărat iubitor, răpit din sine în Dumnezeu, trăind nu propria sa viață, ci acea viață atât de mult dorită, viața iubitului" (DNIV. 13:712 A). Dar această unire cu Hristos este cu Cel al cărui Trup este Biserica. Suferințele lui îl unesc cu Hristos – „purtând mereu în trup moartea Domnului Isus, pentru ca și viața lui Isus să se arate în trupul nostru" (II Cor. 4:10) – dar toate acestea sunt „de dragul Trupului Său, adică al Bisericii". „Deci moartea lucrează în noi, dar viața în voi" (II Cor. 4:12). Astfel, atunci când Augustin dorește un exemplu al iubirii apostolului Pavel, ceva care „aprinde focul în inimile noastre", acesta este 2 Corinteni 6 pe care îl citează – un pasaj care descrie versurile apostolice ale lui Pavel: „În toate, aprobându-ne pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu, în multă răbdare, în frângeri, în nevoi, în necazuri, în lovituri, în închisori, în tumult, în osteneli, în vegheri, în posturi; prin curăție, prin cunoaștere, prin îndelungă răbdare, prin bunătate, prin Duhul Sfânt, prin dragoste neprefăcută, prin cuvântul adevărului, prin puterea lui Dumnezeu, prin armura dreptății la dreapta și

la stânga, prin cinste şi dezonoare, prin veşti rele şi bune; ca nişte înşelători şi totuşi adevărate; ca necunoscut şi totuşi bine cunoscut; ca pe moarte şi, iată, trăim; ca pedepsit, şi nu ucis; ca întristat, dar mereu bucuros; ca săraci, totuşi îmbogăţindu-i pe mulţi; ca neavând nimic şi totuşi stăpânind toate lucrurile."

Este o relatare a suferinţelor lui Pavel de dragul Bisericii care „trezeşte în noi... o iubire mai arzătoare. Pentru ca, cu cât ne arde mai puternic dragostea pentru Dumnezeu, cu atât mai sigură şi neînoroaşte este viziunea noastră despre El", aşa cum spune Augustin (De Trin. VIII.ix.13).

Filosofia greacă a lăsat moştenire Bisericii ideea că există două vieţi, cea activă şi cea contemplativă, şi că viaţa contemplativă este superioară. La Platon aceste două vieţi erau ţinute împreună în noţiunea de oraş-stat, şi numai pentru unii, o elită intelectuală, iar pentru ei succesiv, astfel încât viaţa de contemplare, odată realizată, a fost ruptă de vrăji de activitate de dragul oraşului-stat. La Aristotel aceste două vieţi sunt distincte, iar viaţa contemplativă prezentată ca ideal. Această temă este importantă în Părinţi şi adesea simbolizată de contrastul dintre Maria şi Marta – un contrast scos la început, se pare, de Origen şi repetat de atunci. Există o tensiune între Maria, cea contemplativă, care Îl caută pe Dumnezeu pentru Sine, şi Marta, cea activă care este „încărcată de multă slujire" în a răspunde nevoilor celor din jur. Dar poate că această ecuaţie a agitaţiei Martei cu viaţa activă a fost înşelătoare – dacă este utilă pentru a convinge să se roage. Căci adevărata viaţă activă este la fel de mult o chemare a lui Dumnezeu către cele mai înalte de care omul este capabil, ca şi viaţa contemplativă. Şi astfel Augustin, care a înţeles ambele vieţi şi, într-adevăr, le-a trăit pe amândouă din plin în propria sa persoană, a putut scrie sublim în ultima dintre omiliile sale despre Evanghelia Sfântului Ioan despre aceşti stâlpi gemeni din inima Bisericii: Două vieţi, aşadar, propovăduite şi încredinţate ei de Dumnezeu, ştie Biserica: despre care, una este în credinţă, cealaltă în vedenie; unul în timpul şederii, celălalt în veşnicia rămânerii; unul în travaliu, celălalt în odihnă; unul pe drum,

celălalt în casa lui; unul în lucrarea acţiunii, celălalt în răsplata contemplaţiei; unul se declină de la rău şi face bine, celălalt nu are rău de la care să se abată şi are un mare bine de care să se bucure; unul se luptă cu duşmanul, celălalt domneşte fără duşman; unul este curajos în lucrurile adverse, celălalt nu simte nimic advers; unul înfrânează poftele trupeşti, celălalt este complet abandonat deliciilor spirituale; unul este îngrijorat cu grija de a obţine victoria, celălalt în pacea victoriei este lipsit de grijă; unul în ispite este ajutat, celălalt fără ispite se bucură de Ajutorul însuşi; unul ajută pe cei nevoiaşi, celălalt este acolo unde nu găseşte pe nimeni nevoiaş; unul iartă păcatele altora pentru ca ale lui să fie iertate, celălalt nici nu ia făcut nimic care să aibă nevoie să ierte, nici nu face nimic din ceea ce trebuie să ceară pentru a fi iertat; cineva este biciuit de rele ca să nu fie ridicat în ea lucruri bune, celălalt cu atâta plinătate de har este eliberat de orice rău, încât, fără nicio ispită de mândrie, se lipeşte de Binele Suprem; unul distinge între bine şi rău, celălalt vede lucrurile care sunt numai bune: de aceea unul este bun, dar încă nenorocit, celălalt mai bun şi binecuvântat. Prima este semnificată de apostolul Petru, cea din urmă de Ioan. Primul se desfăşoară în întregime aici până la sfârşitul acestei lumi şi acolo îşi găseşte un sfârşit; cel din urmă este amânat, pentru a fi desăvârşit după sfârşitul acestei lumi, dar în lumea viitoare nu are sfârşit... Să mă urmeze acţiunea desăvârşită, informată de exemplul Patimilor mele: dar contemplaţia care a început, să rămână până voi veni, să fie desăvârşită când voi veni. (CXXIV.5) Postfaţă (2006) Cartea pe care aţi terminat-o (sau pur şi simplu aţi omis) şi-a început viaţa în urmă cu aproape treizeci de ani, iar această a doua ediţie a unei cărţi care, spre surprinderea mea, a rămas tipărită de atunci, a fost doar uşor revizuită din greşeli pe care ar fi trebuit să le remarc atunci (cum arată prefaţa celei de-a doua ediţii). Nu am mai încercat nicio revizuire ulterioară, deoarece, după cum am precizat din nou în noua prefaţă, orice încercare serioasă de o astfel de revizuire ar avea ca rezultat o carte cu totul diferită. Nu doar că aş putea adăuga acum un alt capitol (de exemplu, despre Clement din Alexandria, aşa cum a sugerat Guy Stroumsa în recenzia sa asupra cărţii originale din Numen). Nici nu este că acum aş putea trata unele dintre

subiecte foarte diferit – poate mai ales capitolele despre „Contribuţia monahală" sau „Negaţia Areopagitului". Schimbarea mea de perspectivă asupra „Divinului Denys" poate fi adunată din cartea mea Denys the Areopagite, publicată în 1989. Despre Evagrios, deşi nu poate exista nicio îndoială cu privire la datoria lui faţă de Origen, aş fi mult mai puţin pregătit acum să accept identificarea lui Guillaumont a origenismului evagrian cu cel condamnat la Sinodul al şaselea. Toate utile pentru a considera Omiliile Macarian drept mesalie. Mai degrabă, dacă m-aş porni într-un astfel de studiu al misticismului patristic acum, abordarea mea ar fi în unele privinţe fundamental diferită. Pe cât de simplu am putut, ceea ce am făcut când am scris această carte la sfârşitul anilor 1970 a fost să mă uit înapoi la Părinţi pentru „rădăcinile misticismului creştin" (pentru a folosi titlul englezesc al minunatei iniţieri a lui Olivier Clement în teologia şi spiritualitatea patristică). Noţiunea de misticism creştin am luat-o în mare măsură de bună. Acum, găsesc că Părinţii ridică probleme cu privire la ceea ce se înţelege cu adevărat prin „misticism", ca să nu mai vorbim de „misticism creştin".

Nu eram deloc inconştient de astfel de probleme când m-am angajat în carte. Folosind limbajul „misticului", eram conştient că folosesc un termen greu de definit, dar m-am mulţumit să vorbesc despre „căutarea şi experienţa imediată cu Dumnezeu" şi am spus că „misticul nu se mulţumeşte să cunoască despre Dumnezeu, el tânjeşte după unirea cu Dumnezeu". Dar aceasta nu era o definiţie şi într-adevăr a pus întrebarea vorbind despre „mistic" – un individ. De asemenea, am căutat refugiu în dictonul lui Festugiere că „atunci când Părinţii îşi „gândesc" misticismul, ei platonizează"; deci cartea mea ar putea fi şi a fost interpretată ca un studiu al influenței platonice în gândirea patristică. Această precauţie faţă de noţiunea de mistic a fost, cred, unul dintre motivele pentru care am vorbit mai degrabă de „tradiţia mistică creştină", decât de „misticismul creştin". Cel puţin, presupun că m-am gândit, tradiţia mistică creştină, aşa cum apare în Evul Mediu, este un fapt şi s-ar putea explora în mod legitim originile ei, deşi, aşa cum mi-a subliniat atunci prietenul meu, David Nichols, poate că nu ar trebui să ne preocupe originile, ci mai degrabă consecinţele. Totuşi, cu cât am citit şi m-am gândit mai mult la fenomenul „misticismului", cu atât m-am convins mai mult că grupul de idei asociat cu misticismul nu este deloc o chestiune de „fapte", ci mai degrabă strategii de gândire şi interpretare cu o agendă reală, deşi nu întotdeauna focalizată. Mai mult decât atât, cu cât am citit mai mult Părinţii, cu atât noţiunea de „mistic" a ajuns să fie pusă sub semnul întrebării – nu în sensul în care mă simt înclinat acum să resping misticismul (ca în gluma lui Newman despre misticismul care începe în ceaţă şi se termină în schismă), ci mai degrabă că am început să realizez că dimensiunea mistică este mult mai serioasă decât misticismul nostru. În cele din urmă, o recuperare a noţiunii patristice de mistic presupune o reconfigurare a ceea ce implică angajamentul de a ne

transforma prin harul lui Dumnezeu: adică transfiguraţi sau reconstituiţi după chipul lui Dumnezeu — în limbajul Părinţilor, „îndumnezeiţi”. După cum a arătat cartea mea originală, pentru Părinţi, această transformare a implicat cu siguranţă o reconstituire a fiinţelor umane individuale, dar nu este o căutare individuală, ci mai degrabă o redescoperire a umanităţii noastre în Hristos - dimensiunile eclesiale şi sacramentale fac parte din misticul, nu trebuie să fie pus în contrast cu acesta. „Misticismul”, în acest sens, nu este ezoteric, ci exemplar, nu un fel de fugă de la trup, ci profund încorporat (ca să nu spun: întruchipat), nu despre „experienţe” speciale ale lui Dumnezeu, ci despre o deschidere radicală a noastră către Dumnezeu.

Acum mi se pare evident că cuvântul „misticism" are un trecut, are o istorie: nu este deloc inocent, iar folosirea lui nu poate fi separată de o mulţime de preocupări religioase care au o istorie şi o istorie care cere să fie înţeleasă. O ilustrare a neliniştii mele faţă de noţiunea de „misticism" este modul în care acesta a devenit un termen cheie în ceea ce s-ar putea numi un „ecumenism al spiritului", o idee exprimată fără ambiguitate într-o remarcă a marelui student al religiei comparate, regretatul profesor Richard Zaehner. La începutul primului capitol al cărţii sale, *Misticismul hindus şi musulman*, remarcă el, „comparaţia între scrierile mistice ale religiilor destul de divergente sunt cel puţin comparaţii între asemănător şi asemănător". Remarci asemănătoare au putut fi găsite în scrierile multor studenţi ai misticismului, mai ales din prima jumătate a secolului XX, dar am ales să-l citez pe Zaehner, tocmai pentru că este binecunoscut pentru opoziţia sa faţă de ideea că mistica este nucleul comun al tuturor religiilor, că este, ca să citez definiţia pe care el însuşi îi plăcea să o citeze (nu-mi amintesc constant şi nu-l amintesc pe cine): „fenomen invariabil al dorului universal al spiritului uman de comuniunea personală cu Dumnezeu". Zaehner a argumentat cu putere împotriva unei astfel de definiţii egale a misticismului, în special în faimosul său *Misticism Sacru şi Profan*, făcând distincţia între misticismul teistic şi monist şi deosebindu-i pe amândouă de misticismul naturii. Cu toate acestea, aşa cum arată citatul din mistica hindusă şi musulmană, el încă credea că, în timp ce o comparaţie între ceea ce el numea „ortodoxiile" diferitelor religii era plină de probleme de definiţie, în cazul scrierilor mistice am putea fi încrezători că aici comparăm la fel. Ideile proprii ale lui Zaehner despre misticism au provocat o dezbatere uriaşă, iar propria sa clasificare a diferitelor forme de misticism a fost supusă multor critici: s-a afirmat adesea că această clasificare s-a bazat pe principiile credinţei creştine a lui Zaehner, critică pe care a respins-o, nu în ultimul rând atunci când a ajuns să includă în misticismul teistic *B.haagavad*. Cu toate acestea, bănuiesc că această critică are o oarecare substanţă, deşi cu siguranţă nu a

fost vorba despre introducerea conştientă de către Zaehner în cercetarea sa academică vreo presupunere creştină.

Întrebările pe care le-a ridicat Zaehner cu privire la semnificaţia misticismului, precum şi aparenta lui încredere că misticismul era într-un anumit sens simplu un fenomen universal, mi se pare că se referă la studiul „misticismului" creştin însuşi. Într-adevăr, problema poate fi elucidată dintr-un studiu al tradiţiei creştine în sine – ceva pe care mă simt mai calificat să discut decât chestiunea generală a naturii misticismului. Pur şi simplu din perspectiva istoriei tradiţiei creştine, noţiunea de „misticism" pare a fi neclară, nu doar din motivele obişnuite de a încerca să înţelegem la ce anume se referă acest termen - de cel puţin două secole, aproape orice discuţie despre misticism a deplâns dificultatea definiţiei precise, cu excepţia unei vechi tradiţii romano-catolice, unde este identificată cu „logastică", ca fiind distinctă de „logastică" teologie", o utilizare mult mai puţin răspândită în zilele noastre. Pentru mine, dificultatea cu privire la semnificaţia termenului „misticism" este istorică: sunt îngrijorat de felul în care termenul a apărut în tradiţia creştină, astfel încât acum este încărcat de semnificaţii care îi afectează utilizarea actuală, nu în ultimul rând pentru că această istorie şi aceste semnificaţii sunt adesea necunoscute celor care folosesc termenul - şi încărcate cu semnificaţii, nu pur şi simplu într-un anumit sens lexical şi cu pretenţii specifice de autoritate, ci făcute într-un anumit sens lexical şi cu pretenţii specifice contexte, afirmaţii care nu scapă pur şi simplu atunci când vremurile şi contextele se retrag din memoria conştientă. Puteţi spune că atribui cuvintelor un fel de viaţă proprie şi ar trebui să fiu de acord că într-o oarecare măsură sunt.

Preocuparea mea faţă de această întrebare a naturii şi numelui misticismului a apărut iniţial din interesul meu pentru ceea ce m-am trezit numind misticismul – sau „tradiţia mistică" – a primilor părinţi creştini. Am folosit termenul, pentru început, pentru că toţi ceilalţi au făcut-o. S-ar putea spune că una dintre trăsăturile renaşterii învăţării patristice în perioada entre deux guerres a fost că savanţii s-au trezit atunci atraşi de Părinţi, pentru că odată cu ei dogma şi spiritualitatea (un alt

cuvânt necăjit!) păreau să aparţină împreună, iar termenul de „teologie mistică” a fost folosit pentru a desemna acel punct de convergenţă. Aşa că au fost publicate lucrări, chiar în anii războiului, cu titluri precum *Platonisme et théologie mystique* (mai târziu marea lucrare a lui Cardinal Danielou despre Sfântul Grigorie de Nyssa) şi *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (marea lucrare a teologului emigrat ortodox rus Vladimir Lossky). Mi s-a părut firesc atunci să folosesc termeni precum „mistic”, „misticism” în relaţie cu Părinţii, aşa că am inclus termenul „tradiţie mistică” în titlul cărţii mele. Dar m-am trezit cu două probleme. În primul rând, ce a însemnat cu adevărat „misticismul” în acest context? A fost – este încă – o problemă aprinsă dezbătută: s-a vărsat multă cerneală dacă, de exemplu, Augustin din Hippo a fost „cu adevărat” un mistic. Dar această problemă duce la o a doua problemă: căci, deşi termenul „misticism” nu se găseşte în Părinţi, ceea ce nu ajută pe cineva să se răspundă ce ar fi însemnat „misticismul” pentru ei, adjectivul din care derivă misticismul – *mystikos* – este de fapt destul de comun. Cineva este tentat să spună că „misticismul” în Părinţi este ceea ce se referă *mystikos*: şi că ispitei nu a fost întotdeauna rezistată, deşi înseamnă că riscăm să citim înapoi ideile din primele secole care nu au loc acolo. Şi asta cred că s-a întâmplat. Dar dacă este cazul – şi nu este greu de arătat că este – că cuvântul relativ modern „misticism” are un trecut care include utilizarea adjectivului *mystikos*, atunci ar putea merita să urmărim acel trecut, pentru a vedea ce lumină aruncă asupra dezvoltării termenului „misticism” şi, în special, ce anume sunt ascunse de agendele ascunse ale acestui termen.

O investigaţie istorică a termenului *mystikos* se găseşte într-un articol fundamental al regretatului Pere Louis Bouyer numit (în engleză) **'Misticism': un eseu despre istoria unui cuvânt**. În acest eseu, Bouyer a demonstrat fără prea multe dificultăţi că cuvântul *mystikos* este folosit în greaca patristică în trei moduri diferite. Prima modalitate, şi cea mai comună, foloseşte cuvântul pentru a desemna sensul „mistic” al scripturilor; a doua cale este în contextul liturghiei, unde, din secolul al IV-lea, cuvântul „mistic” este frecvent folosit pentru a desemna

textele şi ceremoniile liturgice şi, într-adevăr, obiectele de mobilier liturgic; al treilea sens este cel mai puţin obişnuit şi se referă la viaţa creştină. Dar ce înseamnă cuvântul în aceste diverse contexte? Cuvântul însuşi provine din religiile misterelor elenistice: rădăcina cuvântului este *my-* care pare a fi o rădăcină onomatopeică sugerând — prin păstrarea buzelor împreună — tăcerea, un secret păstrat. Substantivul *mysterion* înseamnă, cel mai simplu, un „secret", deci adjectivul *mystikos* sugerează ceva secret sau ascuns; cel care îi iniţiază pe alţii într-un secret este un *mistagogo*, cel care a iniţiat un mister, procesul de iniţiere mistagogie. Există, cu siguranţă, o creştere a utilizării unei astfel de terminologii în secolul al IV-lea, când, pentru a preveni dizolvarea credinţei creştine de afluxul celor pe jumătate convertiţi, Biserica pare să fi sporit în mod deliberat aspectul înfricoşător al liturghiei creştine, nu în ultimul rând a liturghiei iniţierii creştine. Dar Bouyer a susţinut că asemănarea cu religiile misterelor elenistice este superficială, iar contextul real al acestei limbi destul de diferit. În centrul ei se află înţelegerea lui Hristos ca mister divin: o idee centrală pentru epistolele Apostolului Pavel. Acest secret este un secret care a fost spus; dar, în ciuda acestui fapt, rămâne un secret, pentru că ceea ce a fost declarat nu poate fi înţeles pur şi simplu, deoarece este secretul lui Dumnezeu şi Dumnezeu este dincolo de orice înţelegere umană. Secretul Evangheliei este sensul ascuns al Scripturilor: pentru creştini, întregul ceea ce au ajuns să numească „Vechiul Testament" îşi găseşte adevăratul sens în Hristos. Planul lui Dumnezeu pentru omenire despre care Scripturile dau mărturie este clarificat în Întrupare. Şi acesta este contextul cel mai obişnuit, după cum am văzut, pentru folosirea cuvântului *mystikos*: se referă aşadar la sensul ascuns al Scripturilor, la adevăratul sens care este revelat în Hristos, un sens care rămâne misterios, căci nu este un mesaj simplu, ci viaţa în Hristos care este nesfârşită în implicaţiile ei. Creştinii, totuşi, participă la viaţa în Hristos în mod preeminent prin sacramente - *mysteria* în greacă - şi cuvântul *mystikos* este folosit aşadar în relaţie cu sacramentele ca mod de a desemna realitatea ascunsă, întâlnită şi împărtăşită prin sacramente. Utilizarea finală a cuvântului

mystikos se referă la realitatea ascunsă a vieţii creştinilor botezaţi: o realitate care este, aşa cum a spus Sfântul Pavel, „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col. 3:3). Dacă „misticismul" Părinţilor este la care se referă aceste diverse întrebuinţări ale *mystikos*-ului , atunci este foarte diferit de ceea ce numim misticism în zilele noastre: nu se referă la vreun grup de elită, sau la practică de elită, în cadrul creştinismului, se referă pur şi simplu la realitatea trăită a creştinismului însuşi. Nu este ceva separat de instituţiile creştinismului: este sensul pe care îl consacră aceste instituţii. Nu este ceva distinct de dogmele creştinismului, căci sensul „mistic" al Scripturii, în acest sens, este de multe ori destul de exact astfel de dogme, care sunt sensul ascuns al Scripturilor. „Mistic" şi „sacramental", din această perspectivă, sunt interschimbabile: ceea ce nu este deloc surprinzător, deoarece *sacramentum* este cuvântul latin folosit pentru a traduce *mysterion*.

Scopul lui Bouyer, în articolul la care mă bazez, a fost în primul rând să respingă ideea unei legături intrinsece între religiile misterelor elenistice şi sacramentele creştine: o asociere pe care savanţii protestanţi ai şcolii religiosgeschichtlich şi, de asemenea, marele liturgiolog benedictin, Dom Odo Casel, a cărui abordare în acea scenă a considerat, în orice caz, greşită. Acest lucru l-a determinat să tragă concluzia că studiul său asupra noţiunii patristice de mistic a arătat că „adevăratul misticism" era eclesial, nu individualist. Pericolul cu acest mod de a spune este că utilizarea modernă a termenului misticism nu este deloc contestată; este susţinută, chiar dacă este botezată. Dar există mai mult în istoria termenului de misticism şi asta, sugerez, indică o concluzie mai radicală.

Următoarea figură crucială din povestea trecutului misticismului este Dionisie Areopagitul: prin care mă refer la cel care a scris sub numele de convertitul atenian al Sfântului Paul. Nu este nimic surprinzător la o astfel de afirmaţie; căci la sfârşitul Evului Mediu, când practic toţi oamenii de ştiinţă văd o înflorire a misticismului, Dionysios şi scrierile sale erau extrem de populare, disponibile în diferitele limbi populare şi citate la nesfârşit. Scrierile corpusului dionisiac, aproape toată lumea este de acord în zilele noastre, aparţin începutului

secolului al VI-lea şi manifestă o receptare uluitoare a termenilor şi categoriilor neoplatonismului atenian târziu, care era în mod deschis păgân. Din această cauză Dionysios a fost adesea interpretat, mai ales în secolul trecut, ca şi cum ar fi un neoplatonist păgân, şi privit ca o fraudă, nu doar în sensul că a scris sub pseudonim, ci mai profund ca un lup păgân îmbrăcat ca o oaie creştină. Valul savantului se întoarce şi acum există savanţi care îl interpretează pe Dionysios într-un mod mai simpatic cu ceea ce se consideră a fi scopul său iniţial. Aceasta dezvăluie un gânditor care s-a apucat de cadrul neoplatonismului târziu, dar pentru a exprima idei de inspiraţie fundamental creştină. Totuşi, nu multe dintre acestea sunt relevante pentru tema noastră. Dacă căutăm „misticul" în corpus dionisiac, ceea ce găsim este ceva profund tradiţional: mystikos şi cuvintele înrudite sunt într-adevăr preferate cu Dionysios, dar se potrivesc perfect în contextul pe care l-am subliniat deja. Şi acesta este un context de simbolism biblic şi liturgic (pentru a împrumuta titlul uneia dintre cele mai importante cărţi recente despre Dionysios): sensul „mistic" este la care se referă aceste simboluri biblice şi liturgice. Una dintre lucrările lui Dionysios se numeşte Teologie mistică. Dacă această expresie îi aparţine lui Dionysios şi s-ar putea să nu (titlurile tratatelor se datorează editorului său), ar trebui să fim precauţi înainte de a presupune că înseamnă ce înseamnă „teologie mistică" la sfârşitul Evului Mediu, adică o experienţă infuzată a lui Dumnezeu însuşi: vocabularul în care ascensiunea lui Moise este descrisă în capitolul 1: alte capitole se ocupă de dialectica teologiei apofatice şi katafatice) este, aşa cum a subliniat Paul Rorem, extras din liturghie şi, poate, are în vedere realitatea dezvăluită de acţiunile liturgice ale celebratorului episcopal al liturghiei? Dionisie este preocupat de ordinea cosmică dezvăluită de revelaţia biblică şi celebrată în liturghia creştină.

Dar orice a însemnat Dionysios în secolul al VI-lea şi a continuat să însemne pentru lumea bizantină, el a suferit o modificare ciudată când a ajuns să fie cunoscut în Occidentul latin. Povestea primirii lui Dionysios în Occident este complexă şi încă deloc înţeleasă pe deplin, dar a fost marcată de multe

neînţelegeri şi a făcut progrese lente şi opritoare. Dar în traducere – şi într-o cultură latină din ce în ce mai îndepărtată de lumea bizantină de est, căreia îi aparţinea Dionysios însuşi – Dionysios şi-a asumat un alt aspect. Din nou ne putem menţine la cuvântul *mystikos*, a cărui istorie o urmărim. Am văzut că în greaca Părinţilor înseamnă „ascuns" sau „secret", şi este legat etimologic de cuvântul *mysterion*, care se referă atât la Evanghelia Cuvântului întrupat, cât şi la sacramente. Biblia şi sacramentul se potrivesc. Dar în latină lucrurile încep să se destrame: *mysterion* fie este tradus *sacramentum*, mai ales când se referă la sacramente sau la acţiuni sacramentale (nu a existat noţiune de şapte sacramente până în secolul al XII-lea), fie transliterat ca *mysterium*. Se remarcă adesea – chiar prin Evul Mediu – că *mysterium* înseamnă *sacramentum*, dar ceea ce era evident în greacă ajunge să fie dedus în latină. *Mystikos* este invariabil tradus *mysticus*, dar asocierea sa cu sacramentalul este ascunsă. Aşadar, o colecţie de asocieri evidente în greacă devine ceva care în cel mai bun caz este dedus în latină şi uneori pierdut cu totul. *Mysterium* şi *mysticus* încep să-şi dezvolte o viaţă proprie.

Încă două elemente în primirea lui Dionysios intră acum în joc. În primul rând, ceea ce mulţi savanţi percep acum a fi punctul central al scrierilor lui Dionysios — liturghia — este ascuns în latină, deoarece liturgia pe care Dionysios o explorează şi o expune — liturgia lumii bizantine de est — devine din ce în ce mai ciudată ca urmare a evoluţiilor liturgice divergente din creştinătatea răsăriteană şi occidentală, între secolul al VI-lea şi secolul al XVI-lea. În consecinţă, doar fragmente din expunerea sacramentelor de către Dionysios rămân de înţeles, echilibrul corpusului dionisiac este deplasat, iar liturgicul încetează să mai fie centrul de greutate al corpusului. Pe scurt, în timp ce în înţelegerea tradiţională a lui Dionysios, care se găseşte încă în Occident până în secolul al XII-lea, cele două lucrări despre ierarhii — Ierarhia Cerească şi Ierarhia Ecleziastică — formează centrul de greutate, la care se raportează celelalte lucrări ale lui Dionisio, din secolul al XIII-lea, cele două lucrări ale ierarhiei în fundal, iar centrul de greutate devine fie Numele Divine, interpretate ca un tratat

logic despre predicarea divină – deci Scolasticii – sau Teologia Mistică – ca şi în cazul mişcării „mistice" în mare parte vernaculare în creştere. Dar, în al doilea rând, citirea lui Dionysios în latină în secolul al XII-lea înseamnă a-l citi pe Dionysios pe un fundal cultural foarte diferit: în loc să se încadreze aproape perfect în teologia greacă la începutul secolului al VI-lea (într-o asemenea măsură încât oamenii de ştiinţă sunt împărţiţi cu privire la atitudinea lui faţă de Definiţia Calcedoniană), Dionysios este citit cu presupoziţii din redispoziţiile lui Augustin din 2012.

Viziunea puternică a lui Augustin, de asemenea neoplatonică ca inspiraţie (cel puţin parţial), se concentrează mai mult pe drama sufletului individual decât pe structurile unei societăţi liturgice. În special, în loc ca noţiunea de ierarhie (termen inventat de Dionisie însuşi, se pare) să îndeplinească un rol în primul rând cosmic şi comunal - ierarhia modelând comunitatea structurată a Bisericii şi concentrând întreaga realitate liturgică a Bisericii pe scopul îndumnezeirii cosmice - în loc de aceasta, ierarhia vine să servească viziunii mai sufleteşti a lui Augustin. „Spiritul nostru este făcut ierarhic" (efficitur spiritus noster hierarchicus) - expresia este cea a lui Bonaventura — iar dimensiunea cosmică a lui Dionysios (niciodată pierdută în Răsărit, unde liturghia şi clădirea bisericii în care se oficia liturghia au continuat să fie interpretate în termeni de cosmos) s-a retras în plan secund şi a fost uitată. Aceşti doi factori permit „misticului" să-şi piardă ancorarea în biblic şi liturgic, la fel ca în cazul lui Dionisie şi al Părinţilor, şi îi oferă un alt context: cel al individului.

Un exemplu remarcabil al schimbării în registrul termenului „mistic" a fost explorat cu mulţi ani în urmă de marele teolog iezuit, Henri de Lubac, în cartea sa, *Corpus Mysticum*. El a arătat că, în cursul secolului al XII-lea în Occident, sensul expresiei „corp mistic al lui Hristos", *corpus mysticum* a lui Christi a suferit modificări. Până acum se referise la elementele euharistice, pâinea sfinţită a Euharistiei. Recunoaştem acest lucru ca un exemplu de utilizare patristică a termenului *mystikos* pe care l-am subliniat deja. Dar în cursul secolului al

XII-lea ea şi-a pierdut această semnificaţie şi a ajuns să se refere la Biserică, nu la Biserică în aspectul ei instituţional, ci la Biserica, care cuprinde cer şi pământ (şi până acum – suntem în secolul al XII-lea – şi purgatoriu), formată din toţi aleşii. Ceea ce fusese numit trupul mistic al lui Hristos – pâinea consacrată a Euharistiei – era acum „adevăratul trup al lui Hristos", *verum corpus Christi*. Acest lucru este în mod clar asociat cu - deşi care este cauza şi care efect este o altă problemă - dezvoltarea devotamentului euharistic occidental în Evul Mediu. A spune că pâinea sfinţită a Euharistiei este trupul sacramental sau mistic al lui Hristos nu este considerată a fi o afirmaţie suficient de puternică: în schimb pâinea sfinţită este numită adevăratul trup al lui Hristos, identic (într-un anumit sens) cu trupul său istoric. Gazda sfinţită vine să se abstragă de la celebrarea liturgică; se dezvoltă în sine un cult al ostiei consacrate. În locul elementelor consacrate, prin comuniune, fiind un semn care efectuează şi aprofundează încorporarea creştinului botezat în trupul lui Hristos, astfel încât corpul mistic/sacramental să indice adevăratul trup căruia îi aparţin toţi creştinii, ostia sfinţită devine un scop în sine, un obiect de adoraţie. În timp ce în înţelegerea tradiţională, adevăratul trup al lui Hristos a fost realizat în celebrarea Euharistiei care a culminat cu comuniunea în corpul mistic/sacramental, în această înţelegere medievală târzie, celebrarea Euharistiei devine ritul prin care preotul efectuează miracolul adevăratului trup al lui Hristos, care apoi există cvasi-independent. Biserica, ca comunitate, se retrage din istorie în „corpul mistic al lui Hristos"; Biserica vizibilă care rămâne se desparte în preoţia instituţională care are puterea de a face prezent *verum corpus Christi* şi laici.

„Religia" (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 164-182), care, la fel ca mine, se inspiră din cartea lui Certeau, dar pune mai mult accent pe perioada Iluminismului. Îi datorez această referire colegului meu, Paul Murray, căruia îi sunt, de asemenea, îndatorat pentru că a citit această postfaţă şi a făcut câteva sugestii care m-au ajutat să înlătur o parte din acerbitatea inutilă a textului meu original.

19 Pentru aceasta şi implicatiile sale sociale şi culturale, a se vedea Miri Rubin, Corpus Christi: Euharistia în cultura Evului Mediu târziu (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Această concentrare asupra ostiei consacrate este uneori legată de dezvoltarea doctrinei transsubstanţierii; în realitate, această doctrină a evoluat pentru a proteja caracterul sacră mental al prezenţei reale a lui Hristos în Euharistie: vezi Henry Chadwick, 'Ego Berengarius', Journal of Theological Studies, noua serie 40 (1989), 414-445 (reprodus în idem, Tradiţie şi explorare (Norwich: The Canterbury Press), 33-640).

În ceea ce priveşte cuvântul „mistic", ceea ce s-a întâmplat este că a fost smuls din sensul său tradiţional, ca fiind identic cu sacramental, şi aruncat în derivă. În timp ce în utilizarea mai veche, semnificaţiile primare ale „mistic" se aplicau la ceva evident – textul scriptural sau elementele sacramentale şi, într-adevăr, orice folosit într-un context liturgic – pentru a afirma că sensul său real este mai profund, acum termenul de *corpus mysticum Christi* se aplică la ceva care nu este evident: „mistic", în acest sens, nu înseamnă în mod evident, de Biserică, „real" ca Biserică. Termenul „mistic" devine opac; în loc să desemneze ceva care este un semn al ceva ascuns, el desemnează însăşi realitatea ascunsă. Acesta capătă o încărcătură destul de diferită.

În acest context trebuie să vedem apariţia „misticului", care oferă moneda, aşa cum ar fi, pentru o provocare la adresa puterii preoţiei. Căci Evul Mediu târziu a văzut o înflorire uluitoare a ceea ce noi – deşi nu bărbaţii şi femeile din Evul Mediu – numim literatură „mistică"; adică literatura devoţională care vizează indivizii devotaţi să stabilească accesul la realitatea lui Dumnezeu, uneori prin sacramente (chiar în măsura în care pot ocoli puterea preoţească asupra sacramentului), alteori prin descoperirea în sine a unui punct în care este imediat prezent cu Dumnezeu, un punct care ia contact cu Dumnezeu, un punct în care Dumnezeu se naşte în noi. Dar aceasta este mai mult decât o creştere a devotamentului laic, este, de fapt, o pretenţie la putere, la o putere care poate fi egală cu – şi contesta – puterea preotului. Acest lucru este, probabil, deosebit de clar în spiritualitatea

femeilor din această perioadă: femeile, excluse de sexul lor din preoție, găsesc în ele însele, în visele lor, în trupul lor semne ascunse — semne mistice, în special ale rănilor lui Hristos — care stabilesc accesul la o putere divină care să rivalizeze cu cea a preoției. Asemenea pretenții nu contestă întotdeauna realitatea puterii preoțești – de cele mai multe ori nu o fac – dar pretind o putere echivalentă: cea mai faimoasă femeie care a făcut o astfel de afirmație a fost Sfânta Ecaterina de Siena. Misticul este acum complet individualizat și, începând cu Evul Mediu târziu, există un conflict între mistic și instituțional: chiar și cei care au primit în cele din urmă aclamația instituționalului - marii mistici spanioli ai secolului al XVI-lea, de exemplu, Sfânta Tereza de Avila și Sfântul Ioan al Crucii - au suferit în zilele lor din mâinile Bisericii instituționale. La început am indicat trei sensuri ale cuvântului în Părinți: scriptural, liturgic și un al treilea sens referitor la realitatea ascunsă a vieții botezate a creștinului. Acest ultim sens era important pentru Părinți, dar se încadra în contextul oferit de ceilalți doi. La sfârșitul Evului Mediu, cele două semnificații de bază au dispărut și la locul lor a păşit - singur, acum, fără niciun context - viața ascunsă a creștinului individual, și nu a oricărui creștin individual, ci a unuia care, în acea interioritate, poate găsi contact cu divinul și oferă dovezi că acel contact constituie o sursă de autoritate divină sau religioasă în sine.

Sensul **misticului** a fost acum complet transformat: se referă în primul rând la accesul la puterea divină din partea individului, la autoritatea puterii simțite, manifestată în semne evidente ale prezenței divine. Este obiceiul de a minimiza efectele fizice ale misticismului și de a se concentra asupra „uniunii mistice", care din secolul al XVI-lea încoace ajunge să însemne ceva, niciodată definit foarte clar, ci distinct de simpla unire „morală", care înseamnă pur și simplu (!) conformitate cu voia lui Dumnezeu. Dar absența completă a unor astfel de fenomene „fizice" este, de fapt, destul de rară. Și acum începem să găsim cuvântul „misticism" folosit.

Ceea ce am argumentat până acum a fost cu scopul de a sugera că mistica creștină, departe de a fi un exemplu al vreunui fenomen religios universal, este, de fapt, ceva destul de

specific. Este unul dintre elementele fragmentării tradiţiei creştine occidentale care a avut loc în Evul Mediu târziu şi a apărut, printre altele, în Reforma. Este, aş sugera, parte dintr-o mişcare mult mai generală, departe de dependenţa de tradiţie, spre găsirea autorităţii într-un fel de experienţă interioară a autenticităţii, ceva care este caracteristic lumii occidentale moderne. Dar, în alte privinţe, este (şi a fost) profund tradiţional, sau poate avea nevoie să se simtă că reprezintă o tradiţie. Căci pe lângă marile încercări ale secolului XIX şi începutul secolului XX de a găsi în mistică un ecumenism al spiritului — un fel de misticism sincronic — există şi încercarea de a defini un fel de misticism creştin diacronic, un misticism care se întinde de-a lungul veacurilor, un misticism care are o tradiţie. Ceea ce încearcă să stabilească acest efort este un fel de canon al literaturii mistice creştine – o literatură care manifestă genul de asemănare menţionată de Zaehner – care se întinde până la începuturi (Isus sau Adam?). Care sunt criteriile acestui canon, ne-am putea întreba? (Nu punem o întrebare abstractă sau o întrebare celor morţi acum. Încercarea lui Bernard McGinn de a scrie o „Istorie a misticismului creştin occidental" masiv, numită Prezenţa lui Dumnezeu, depinde de existenţa unui astfel de canon.) Mi se pare că criteriile sunt atât negative, cât şi pozitive: negativ, este exclus tot ceea ce este doctrinal sau îngust liturgic; în mod pozitiv, există o căutare a materialului care este experienţial. Rezultatul este, mi se pare, complet eclectic şi adesea greşit. Profesorul Denys Turner a subliniat că această încercare este făcută plauzibilă doar prin interpretarea greşită a multor literaturi mai devreme decât Evul Mediu târziu. Luând exemplul imaginilor de negativitate şi întuneric din tradiţia creştină, el susţine că, în timp ce înainte de Evul Mediu târziu, astfel de imagini erau aproape întotdeauna folosite într-un mod ontologic sau epistemologic - teologia negativă înseamnă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut, fie pentru că puterile umane eşuează, fie pentru că simplitatea lui Dumnezeu zădărniceşte formarea propoziţiilor adevărate, sau din alt motiv - de atunci încolo, o astfel de imagine este o experienţă negativă interpretată de experienţă. de durere sau dezolare — iar literatura anterioară, odată ce este inclusă în

„canon", este supusă unei astfel de interpretări. Odată stabilită existenţa unei „tradiţii mistice creştine", atunci se deschide calea pentru stabilirea altor tradiţii mistice, găsite în scrierile, în principiu, ale oricărei religii. Dar ceea ce facem este să privilegiem o perioadă foarte mică de istorie recentă, un element, aş spune, într-o încercare de a trece în spatele tradiţiilor istorice şi religioase, experimentate ca fiind opresive, deşi, în loc să facem acest lucru atacând tradiţia ca atare – care a fost iniţial întreprinderea Reformei, şi mai amănunţit a Iluminismului – se face prin descoperirea – sau – aş ascunsă o tradiţie – sau, aş ascunsă, dezvăluie şi dezvăluie. Este, într-adevăr, un gnosticism modern. Trebuie să ne amintim, de asemenea, că o astfel de tradiţie este un fenomen bine documentat în istoria post-iluminismului: invenţia „misticismului" poate fi văzută ca un precursor al acestor alte întreprinderi care acoperă un spectru de la „descoperirea" folclorului şi obiceiurilor tradiţionale – portul tradiţional, de exemplu 23 – până la susţinerea tradiţiei de către Carl Juncheshimy a unui tip de precursor al lui Gustav. psihologie analitică şi în urma redescoperirii diferitelor forme de păgânism (în Anglia şi în alte părţi din Europa de Vest, acest lucru este probabil destul de inofensiv, dar renaşterea păgânismului în Udmurtia şi Karelia are putere politică). 2 4 Vezi Denys Turner, The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

22

23 Vezi eseurile adunate de Eric Hobsbawm şi Terence Ranger sub titlul *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

24 Pentru Udmurtia, vezi Sergei Filatov şi Aleksandr Shchipkov, „Udmurtia: Ortodoxie, Păgânism, Autoritate", în Religion, State and Society, 25 (1997), 177-183; se menţionează pe scurt situaţia din Karelia în Aleksandr Shchipkov, „Ortodoxia în Karelia", ibid. 186.

Ceea ce sper că am arătat prin acest scurt studiu asupra a ceea ce a ajuns să fie cunoscut drept tradiţia mistică creştină, pornind de la Părinţi, şi privind-o din perspectiva pe care o

sugerează ei, este că misticismul nu este un concept stabilit, cu o definiţie clară; mai degrabă este numele unei strategii religioase: la origine numele unei anumite strategii religioase care aparţine Europei moderne timpurii (deşi deja în curs de desfăşurare în Europa medievală târzie – nu putem acum să intrăm în argumentul unde apare cezura dintre „medieval" şi „modern", deşi acest caz face parte din argumentul pentru a vedea secolul al XII-lea ca mai decisiv decât secolul al XVI-lea). Este o strategie cu care pot exista analogii în istoriile altor religii: dar nu vom descoperi că, limitându-ne atenţia la „scrierile mistice", va trebui să ne aruncăm mrejele mult mai larg. Pe scurt, aş spune că ceva de genul ceea ce se numeşte misticism comparat poate avea un rol în religia comparată, dar că ambele trebuie să se vadă ca parte a unei încercări mult mai ample de a compara diferite culturi istorice: religiile nu pot fi abstrase de culturile în care răspund nevoilor sociale şi spirituale ale oamenilor (asta nu înseamnă că religiile nu pot trece de la o cultură la alta, dar trebuie să presupunem că anumite religii nu pot exista izolat, care este ceea ce a trecut de la o cultură la alta — situaţia este mult mai complexă decât atât, iar problema identităţii religioase nu se rezolvă atât de uşor), nici „misticismul" nu poate fi extras de la religiile care promovează angajamentul profund, rugător. „Misticismul comparat" este prea uşor şi neistoric: pur şi simplu ne linişteşte să ne gândim că putem considera ca fiind fundamental semnificativ („misticul" nu şi-a pierdut niciodată conotaţia a ceea ce contează cu adevărat, a ceea ce este în cele din urmă puternic) ceea ce face apel la conştiinţa individualizată a Occidentului - literatura religioasă care aspiră la forma de poezie, conţinut ritualic sau expresie dogmatică.

În lumina tuturor acestor lucruri, cum stă acum cartea mea, scrisă cu aproape treizeci de ani? L-aş vedea acum, nu ca oferind fundalul dezvoltării şi înţelegerii „tradiţiei mistice creştine", într-un fel necomplicat – aşa cum probabil am vrut iniţial. Mai degrabă, văd acum că ridică o serie întreagă de întrebări despre ceea ce trebuie să considerăm „tradiţia mistică". În special, ceea ce găsim la Părinţi subminează orice tendinţă de a vedea misticismul ca pe o căutare individualistă,

de elită, a experienţelor „de vârf"; mai degrabă pentru ei „viaţa mistică" este „viaţa cu Hristos ascuns în Dumnezeu" din Coloseni 3:3, o viaţă care este eclezială, care este trăită în Trupul lui Hristos, care se hrăneşte liturgic şi care este cu siguranţă o chestiune de experienţă, deşi nu de „experienţe" extraordinare. Poate că s-ar putea face acest punct reflectând în final pe scurt la transformarea unuia dintre cuvintele folosite de Părinţi în legătură cu „viaţa mistică": cuvântul *theoretikos*. Cuvântul modern „teoretic" (şi într-adevăr cuvântul *theoretikos* în greacă modernă) înseamnă abstract, ipotetic, speculativ – chiar opusul practic şi experienţial. Căutarea mistică modernă nu este tocmai teoretică; este o căutare a unei experienţe personale autentice, spre deosebire de cunoaşterea „teoretică". O mare parte din apologetica creştină modernă exploatează această scindare între teoretic şi experienţial şi prezintă creştinismul ca o chestiune de experienţă trăită, nu chestiuni teoretice abstracte, printre care este adesea inclus şi dogmaticul. În greaca Părinţilor, totuşi, această scindare poate fi cu greu reprezentată în cuvinte sau concepte. *Theoretikos* înseamnă contemplativ; adică a vedea şi a cunoaşte într-un mod profund şi transformator. „Practicul", *practicis* (vezi mai sus despre Evagrios), este lupta personală cu pulsiunile şi dorinţele noastre prea adesea captivante, care pregăteşte pentru exerciţiul contemplaţiei, theoria; adică o vedere nepătimaşă şi o conştientizare care constituie o cunoaştere autentică, o cunoaştere care este mai mult decât o informaţie, oricât de exactă este — o participare reală la ceea ce este cunoscut, la Cel pe care ajungem să-l cunoaştem. Cuvântul *theoretikos* a ajuns să fie unul dintre cele mai răspândite cuvinte în greaca bizantină pentru a desemna sensul mai profund al Scripturilor, unde cineva se găseşte prins în contemplarea, theoria, a lui Hristos. Viaţa mistică, viaţa „teoretică", este ceea ce trăim atunci când suntem prinşi în contemplarea lui Hristos, când, în acea contemplare, ajungem să cunoaştem „faţă în faţă" şi, după cum spune apostolul Pavel, „cunoaştem, aşa cum suntem cunoscuţi" (1 Cor. 13, 12).

Bibliografie Aceasta nu este în niciun caz menită ca o bibliografie exhaustivă; se atrage atenţia în cele ce urmează asupra acelor cărţi care au ele însele bibliografii bune. Este concepută ca o indicaţie a surselor literare ale propriei mele gândiri şi un ghid pentru lecturi ulterioare.

General. Literatura generală despre misticism şi teologie mistică este vastă şi o mare parte din ea este relevantă doar tangenţial pentru această lucrare. Cărţile mai vechi ale lui Heiler, R. Otto, Baron F. von HUgel şi Evelyn Underhill îşi păstrează încă importanţa. Dintre acestea, cele mai utile au fost: Heiler, *Rugăciunea* (ET Londra, 1932).
F.

F.

R. Otto, Ideea de Sfântul (traducere în limba engleză, Londra, 1923).

F. **Von Hügel, Elementul mistic al religiei**, 2 vol. (ediţia a II-a, Londra, 1923).

E. Underhill, Mistica (Londra, 1911); **Închinare** (Londra, 1936).

Una dintre cele mai importante cărţi ale ultimilor ani despre misticism a fost: RC Zaehner, Mysticism — Sacru şi Profan (Oxford, 1957). Pentru o bibliografie bună a literaturii mai recente, vezi articolul lui PG Moore, „Studii Recente despre Misticism: o analiză critică" în Revista de Religie, III/2 (Toamna 1973), 146-156.

Studii generale de teologie mistică patristică. Deşi nu există nimic precis pe acest subiect, material relevant se găseşte în trei tipuri de lucrări: (a) studii generale ale istoriei misticii sau spiritualităţii creştine, (b) studii ale influenţei filozofiei (în special ale platonismului) asupra tradiţiei creştine şi (c) studii ale teologiei şi spiritualităţii ortodoxe sau bizantine. Deosebit de importante în aceste categorii sunt: **Hilda C. Graef, Lumina şi**

curcubeul (Londra, 1959).

(a) Rowan Williams, **Rana cunoaşterii** (Londra, 1979).

(b) **AH Armstrong (ed.), Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy** (Cambridge, 1970), care are o bibliografie bună. **Endre von Ivanka, Plato Christianus** (Einsiedeln, 1964).

(c) **Vladimir Lossky, Teologia mistică a Bisericii Răsăritene (Ediţia în limba engleză, Londra, 1957).**

Viziunea lui Dumnezeu (ET Londra, 1963).

M. Lot-Borodine, La Déification de l'homme (Paris, 1970).

Paul Evdokimov, Cunoaşterea lui Dumnezeu (Lyon, 1967).

De asemenea, important pentru teologia mistică patristică în general: B. Ladner, *The Idea of Reform: its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass., 1959).

G.

Capitolul I. Platon. Există multe traduceri ale lui Platon. Am folosit următoarele: FM Cornford, Republica lui Platon (Oxford, 1941).

R. Hackforth, Phaedrus de Platon (Cambridge, 1952).

Timaeus, tradus de HDP Lee (Harmondsworth, 1965).

Pentru *Phaedo* am folosit traducerea lui H.N. Fowler din Loeb Classical Library (1914), iar pentru *Simpozion* (sau *Banchet*) a poetului Shelley. Următoarele cărţi le-am găsit deosebit de utile: W. Jaeger, *Paideia: idealurile culturii greceşti*, vol. II (În căutarea centrului divin) şi părţi din vol. III (Oxford, 1944).

A.-J. Festugiere, Contemplation et vie contemplative selon Platon (Paris, 1967).

Capitolul II. Filon. Lucrările lui Philo sunt disponibile în Loeb Classical Library, editate şi traduse de FH Colson şi GH Whitaker, cu indici de JW Earp (10 vol., Londra, 1929-1971). Există două volume suplimentare cu o traducere (numai din armeană, de Ralph Marcus) a Întrebărilor şi răspunsurilor despre Geneza şi Exodul (Londra, 1961). Cel mai bun lucru despre misticismul lui Philo este introducerea lui Marguerite Harl la ediţia ei a lucrării Quis rerum divinarum heres sit (Paris, 1966). Vezi şi: E. Brehier, Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (Paris, 1925).

J. Danielou, Philon din Alexandria (Paris, 1958).

Şi mai general despre filosofia şi religia elenistică: A.-J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste* (4 vol., Paris, 1944-54).

Capitolul III Plotin. Ediția standard a textului lui Plotin este P. Henry și H.-R. Schwyzer, *Opera Plotini*, 3 vol. (Paris și Bruxelles, 1951-1973).

Plotin: Eneadele, traducere de Stephen MacKenna, revizuită de BS Page (Londra, 1969).

Traducerea lui AH Armstrong în Biblioteca clasică Loeb este încă incompletă.

Vezi și: R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (ed. a II-a, Roma, 1967).

ER Dodds, „Tradiția și realizările personale în filosofia lui Plotin", în Conceptul antic al progresului (Oxford, 1973), 126-139.

P. Hadot, Plotin, sau simplitatea privirii (Paris, 1963).

JM Rist, Plotinus: drumul către realitate (Cambridge, 1967).

J. Trouillard, Purificarea plotiniană (Paris, 1955).

Capitolul IV Origen. Majoritatea lucrărilor lui Origen sunt editate în *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, diverși editori, Leipzig și (mai târziu) Berlin, 1899 și urm. Au fost folosite următoarele traduceri: RP Lawson, *Origen: The Song of Songs — Commentary and Homilies* (Londra, 1957).

G. **W. Butterworth, Origen: Despre Primele Principii (Londra, 1936).**

Vezi și: U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène* (Paris, 1957).

H.

H. **Crouzel, Origene et la 'connaissance mystique'** (Paris, 1961), cu o bibliografie aproape exhaustivă a lucrărilor despre Origen.

J. Danielou, Origene (Paris, 1948; ET Londra, 1955).

M. Harl, Origene și funcția revelatoare a Cuvântului Întrupat (Paris, 1958).

Hal Koch, Pronoia und Paideusis: Studii despre Origenes

şi relaţia sa cu platonismul (Leipzig, 1932).

H. de Lubac, Istorie şi spirit (Paris, 1950).

C. Macleod, „Alegorie şi misticism în Origen şi Grigore de Nyssa", Journal of Theological Studies XXII (1971), 362-79.

Capitolul V Ortodoxia Niceeană. Sunt puţine lucruri despre Athanasius. Ediţia folosită pentru textul *Contra Gentes* şi *De Incarnatione* este cea a lui RW Thomson în seria *Oxford Early Christian Texts* (Oxford, 1971).

Există o nouă ediţie a *Textului grecesc* al lui Grigore de Nyssa, editată sub supravegherea lui W. Jaeger: *Opera Gregorii Nysseni* (Leiden, 1960 şi urm.). În plus, o ediţie a *Vieţii lui Moise* cu traducere şi introducere de Jean Danielou (în *Sources Chrétiennes* (= SC), nr. i , ed. a 3-a, Paris, 1968). Traduceri folosite: J. Danielou, *Din glorie în glorie*, tr. de H. Musurillo cu Introducere de Danielou (Londra, 1962) — traducere a extraselor în principal din *Viaţa lui Moise* şi *Comentariul la Cântarea Cântărilor*.

Hilda C. Graef, Sfântul Grigore de Nyssa: Rugăciunea Domnului, Fericirile (Londra, 1954).

Acum disponibil în seria **Classics of Western Spirituality**, dar prea târziu pentru utilizarea mea: Viaţa lui Moise, traducere de E. Ferguson şi A.J. Malherbe (Londra, 1979). Vezi şi: H.U. von Balthasar, *Presence et pensée: Essai sur la philosophie de Grégoire de Nysse* (Paris, 1942).

J. Danielou, Platonismul şi teologia mistică (ediţia a II-a, Paris, 1953).

J. Gaith, La Conception de la libertate chez Grégoire de Nysse (Paris, 1953).

R. Leys, Imaginea lui Dumnezeu în opera Sfântului Grigore de Nyssa (Paris, 1951).

W. Volker, Gregor von Nyssa als Mystiker (Wiesbaden, 1955).

Capitolul VI Contribuţia monahală: Evagrie Ponticul, Tratat Practic sau Călugărul (SC 170 f., Paris, 1971): Text şi traducere din Praktikos, cu o introducere importantă, de A. şi C. Guillaumont.

Despre rugăciunea în Filocalia (Veneţia, 1782), 155-165 (atribuit lui Nilus). (=PG 79, 1165-1200, deşi acolo enumerarea este oarecum diferită.) Text de Kephalaia Gnostica în Patrologia Orientalis XXVIII, 1 (Paris, 1958), ed. cu traducere de A. Guillaumont.

H. Dorries, E. Klostermann şi M. Kroeger, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios (Berlin, 1964). O ediţie critică a textului produs în Migne din care există o traducere: **Macarius, Cincizeci de omilii spirituale, tr. de AJ Mason (Londra, 1921).**

Makarios/Symeon, Reden und Briefe: Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B), de Heinz Berthold (2 vol., Berlin, 1973).

*Diadoque de Photice, **Opere Spirituale**, editat de E. des Places (SC 5, ed. a 3-a, Paris, 1966).*

Există traduceri ale *Despre rugăciune* şi ale capitolelor gnostice ale lui Diadochus (primul în engleză din greaca celui din urmă) în: EH Palmer, Philip Sherrard şi Kallistos Ware, *The Philokalia: the Complete Text*, vol. I (Londra, 1979), care are introduceri şi note bune.

G.

JE Bamberger, Evagrios: Praktikos şi 153 de capitole despre rugăciune (Spencer, Massachusetts, 1970), o altă traducere a lucrărilor importante ale lui Evagrius păstrate în limba greacă.

Vezi şi: Chadwick, 'Messalianerne — o mişcare evanghelică în secolul al IV-lea', Tidsskrift for Teologie şi Biserică 3/1979, 161-72.

H.

E. **A. David, Das Bild vom neuen Menschen** (Salzburg şi

München, 1968).

F. **Dorr, Diadochus von Photike şi mesalianii (Freiburg im Breisgau, 1937).**

H. **Dorries, Symeon din Mesopotamia (Leipzig, 1941).**

Teologia lui Makarios/Symeon (Göttingen, 1978).

A. Guillaumont, Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Paris, 1962).

I. **Hausherr, 'Eroarea fundamentală şi logica Mesalianismului', Orientalis Christiana Periodica I (1935), 328-60.**

I. **Hausherr, Hesichasmul şi rugăciunea** (Roma, 1966).

Introducere la ediţia sa a *Liber Graduum* în *Patrologia Syriaca* III (Paris, 1926) de M. Kmosko.

W. Jaeger, Două opere redescoperite ale literaturii creştine antice: Grigore de Nyssa şi Macarius (Leiden, 1954).

R. Staats, Gregor von Nyssa und die Messalianer (Berlin, 1968).

Capitolul VII Augustin: Confesiuni, ed. de M. Skutella, rev. de H. Juergens şi W. Schaub (Stuttgart, 1969).

La Trinite, vol. 1: introducere de E. Hendrikx, traducere şi note de M. Mellet şi Th. Camelot; vol. 2: traducere de P. Agaesse şi note de J. Moingt (Paris, 1955).

Confesiuni, traducere de FJ Sheed (Londra, 1944).

Cărţile VIII-X, XIV şi XV din *De Trinitate* traduse în: *Augustin: Scrieri de mai târziu*, tr. cu intro. şi note de John Burnaby (Londra, 1955).

Vezi şi: **P. Brown, Augustin din Hippo** (Londra, 1967).

J. Burnaby, Amor Dei (Londra, 1938).

C. Butler, Mistica Occidentală (Londra, 1922).

F. Cayre, Contemplaţia augustiniană (Paris, 1954).

Henri P., Viziunea din Ostia (Paris, 1938).

R. Holte, Beatitudine şi înţelepciune (Paris, 1962).

Capitolul VIII Neagă Areopagitul. Textul grecesc din Migne PG 3 este tot ce există, în afară de: *La Ierarhia cerească*, introducere de R. Roques, text de G. Heil, traducere şi note de M. de Gandillac (SC 58, ediţia a doua, Paris, 1970).

Singura traducere completă în engleză (pe care nu am folosit-o) este: Lucrările lui Dionysius Areopagitul, de J. Parker (Londra şi Oxford, 1897, 1899).

Nume divine şi teologie mistică, de CE Rolt (Londra, 1920 şi adesea retipărit), nu este de încredere.

Există o traducere utilă în franceză: *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, de M. de Gandillac (Paris, 1943).

Vezi şi: HU von Balthasar, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik*, capitol despre Dionysius, vol. II/1, 147-214 (Einsiedeln, 1962).

V. Lossky, 'Notiunea de "analogii" la ps. Denys l'Areopagit', Archives d'histoire doctrinale et literară a Evului Mediu, 5 (1930), 279-309.

R. Roques, *L'Univers dionysien* (Paris, 1954), şi articolele sale despre „contemplaţie" şi „Denys" în *Dictionnaire de Spiritualite*, vol. 2, col. 1777-1787, 1885-1911; vol. 3, col. 244-286.

"**Teologia negativă în doctrina lui Dionisie Areopagitul**", Revista de ştiinţe filozofice şi teologice, 28 (1939), 204-21.

W. Volker, Kontemplation und Ekstase bei ps.-Dionysius Areopagita (Wiesbaden, 1958).

Capitolul IX Misticismul patristic şi Sfântul Ioan al Crucii: H.-C. Puech, 'La tenebre mystique chez le pseudo-Denys', în *Etudes Carmelitaines*, 23, II (1938), 33-53.

Opere colectate ale Sfântului Ioan al Crucii, traducere de Kieran Kavanaugh şi Otilio Rodriguez (Londra, 1966).

Un benedictin din Stanbrook, Tradiţia mistică medievală şi

Sfântul Ioan al Crucii (Londra, 1954).

EW Trueman Dicken, Cuptorul dragostei (Londra, 1963).

Ruth Burrows, Ghid pentru rugăciune mistică (Londra, 1976).

Capitolul X Viaţa mistică şi corpul mistic: A.-J. Festugiere, L'Enfant d'Agrigente (Paris, 1950).

Anders Nygren, Agape şi Eros, traducere de PS Watson (Londra, 1957).

MC D'Arcy, Mintea şi inima iubirii (Londra, 1945).

Hu von Balthasar, Herrlichkeit III/2, partea a 2-a (Einsiedeln, 1969).

Bibliografie suplimentară Bibliografia originală a fost, după cum s-a spus, în principal un ghid al lucrărilor pe care le-am găsit utile în scrierea cărţii. Întrucât textul cărţii este practic neschimbat, se pare că nu are rost să actualizăm bibliografia. În schimb, am adăugat mai jos câteva cărţi importante despre subiectul abordat de această carte care au fost publicate în ultimii douăzeci şi cinci de ani (alte cărţi mai generale au fost date în notele la Postfaţă).

Douglas Burton-Christie, Cuvântul în deşert: Scriptura şi căutarea sfinţeniei în monahismul creştin timpuriu (New York: Oxford University Press, 1993).

Olivier Clement, Rădăcinile misticismului creştin (Londra: New City, 1993).

Henri Crouzel, Origen (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989).

Ysabel de Andia, Henosis: L'Union a Dieu chez Denys l'Aréopagite (Leiden: EJ Brill, 1996).

Luke Dysinger, Psalmodie şi rugăciune în scrierile lui Evagrius Ponticus (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Mark Edwards, Sfinţi Neoplatonici: Vieţile lui Plotin şi Proclus de către discipolii lor (Liverpool: Liverpool University Press, 2000).

Klaus Fitchen, Messalianismus und Antimessalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

Ieromonahul Alexandru (Golitzin), Et Introibo ad Altare Dei: Mistagogia lui Dionisie Areopagitul, cu referire specială la predecesorii săi din Tradiţia Creştină Răsăriteană (Tesalonic: Patriarhikon Idryma Paterikon Meleton, 1994).

Antoine Guillaumont, Un philosophe du desert: Evagre le Pontique (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004).

Graham Gould, Părinţii deşertului despre comunitatea monahală (Oxford: Clarendon Press, 1993).

William Harmless SJ, Creştinii deşertului: o introducere în literatura monahismului timpuriu (New York: Oxford

University Press, 2004).
Martin Laird, Grigore de Nyssa şi strângerea credinţei (Oxford: Oxford University Press, 2004).
Andrew Louth, Denys Areopagitul (Londra: Geoffrey Chapman, 1989).

Marcus Plested, Moştenirea Macariană: Locul lui Macarie-Simeon în tradiţia creştină orientală (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Paul Rorem, Simboluri biblice şi liturgice în sinteza pseudo-dionizianăă (Toronto: Institutul Pontifical de Studii Medievale, 1984).

Pseudo-Dionisie: un comentariu asupra textelor şi o introducere în influenţa lor (New York: Oxford University Press, 1993).

Samuel Rubenson, Scrisorile Sfântului Antonie. Monahismul şi realizarea unui sfânt (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

Norman Russell, Doctrina deificării în tradiţia patristică greacă (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Robert E. Sinkewicz, Evagrius din Pont: Corpusul Ascetic Grec (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Simon Tugwell OP, Căile imperfecţiunii: o explorare a spiritualităţii creştine (Londra: Darton, Longman şi Todd, 1984).

Index

Welcome to the online index. Here you can find all the information you need. Please use the search function to locate specific topics. If you need further assistance, do not hesitate to contact us.

Index online

Bine aţi venit în indexul online. Aici puteţi găsi toate informaţiile de care aveţi nevoie. Vă rugăm să folosiţi funcţia de căutare pentru a găsi subiectele specifice. Dacă aveţi nevoie de asistenţă suplimentară, nu ezitaţi să ne contactaţi.

abandonarea (a sufletului de către Dumnezeu) 69, acţiune (în contrast cu contemplaţia) 39, 107, 148, 183, 188, 193-194, 198-199, 216, agape 65, 93-94, 100, 124, 170, 187, 193, 194, 220, Albinus xii, 60, Alexandru al Alexandriei 73, Ambrozie 128, 135, 142, Ammonius Saccas 35, 52, de îngeri 21, 84, 105, 107-109, 117, 121, 132, 154, 158, 163, 166, 194, furie 8, 102, 107, 109, Anselm 175, Antonie cel Mare 101, apatheia 84, 103-110, 82, 100, 104, 107, 112, 123, Apollo al XII-lea teologie apofatică 106, 154, 160, 161, 167, 168, 171, 172, 173, vezi incognoscibilitatea, Aquinas, T. 155, Aristotel 15, 19, 51, 99, 198, Ps-Aristotel (De Mundo) 15, Arianismul XIV, 73, 74, 151, Arie 73, 74, Arnou, R. 46n. 188,

Ascensiunea XI, XIII, 4-8, 10, 11, 14, 17, 21, 25, 36, 39, 41-43, 46, 49, 52, 55, 56, 58, 62, 64, 65, 68, 72, 88, 93, 97, 110, 132-4, 136, 137, 139, 141, 142, 145, 148, 165-8, 171, 175, 181, 183, 191, 192, 196,

206 asceză 96, 111, 112, 127, 197 asigurare 115, 117-19, 123, 126 Atanasie 73, 75-8, 87, 96, 97, 116 Auden, WH XIII Augustin V, VIII, IX, XI, 35, 39, 41, 113, 127-49, 151-3, 155, 156, 171, 175, 177, 183, 188, 190, 191, 195, 196, 199, 192, 199, 192 Balthasar, HU von XI, 60, 67, 89, 155, 156, 160, 195, 217, 218, 220 botez 52, 55, 82, 111, 114, 115, 123-6, 152, 156, 9 Bar.
189,

Vasile cel Mare 78, 106 **Benedict** 97, 188 **Bernard de Clairvaux** 113 n., 155, 175, 176 **Bonaventura** 143, 208 **Bousset, W.** 100 **Brehier, E.** 26, 32 **Burnaby, J.** viii, xi, 141, 187, 219 **Butler, C.** 127, 198, 219 **Cabasilas, N.** 172 **Cassian, J.** 127-8, 175, 188 teologie catafatică 159-63, 165, 167, 171 **Chadwick, H.** 112, 209, 218 n.

Chadwick, O. 127 n.
Calcedon, Sinodul din 122; Hrisostom, Ioan 188; Cicero 15; Clark, JPH 179 n.

Clement din Alexandria 44, 52, 109, 189, 200 Norul necunoaşterii 154, 178, 179 Constantin 95 Constantinopol 98, 110, 112, 114, 122 Conciliul al doilea din 100 contemplare x, xii, xiv, 1-3, 8, 11-16, 18-24, 28, 29, 33, 38, 39, 43, 57, 59-61, 63-5, 67, 68, 70-2, 74-6, 79-81, 83, 84, 86, 94, 97, 99, 100, 103-8, 143, 148-50, 153, 157-9, 168, 169, 179, 180, 186-9, 193, 194, 198-9, 208, 208, 208, 208, 208 ale cosmosului 14, 15, 19, 20, 38, 172, 208 continenţă 101, 108, 140 Conze, E. 109 creaţia ex nihilo xii, 73-6, 78-9, 87, 192 Crouzel, H. 52, 56, 217, 221 Cumont, F. 23 n. Chiril al Alexandriei 161 Daniélou, J. viii, 26, 60, 70, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 92, 93, 176, 183, 196, 203, 216, 218 Dante 35, 155, 166 noaptea întunecată v, 55, 91, 176-82, 184 vezi întunericul divin 81, 85, 88, 91, 93, 106, 170, 172, 174-81, 192 D'Arcy, MC 187, 220 David, EA 55, 112, 201, 219 păcate capitale 102 demoni 95-7, 99, 100, 1010, 100, 101 104, 107, 108, 111, 114, 123, 125.126, 150.204 passim, 2, 15, 42, 187 Denys Areopagitul x, 70, 106, 127, 135, 153, 174, 176, 191, 196, 200, 219, 221 n., 193, 195, 196, 197, 202 Părinţii deşertului 99, 106, 110, 221 Diadoh din Fotice 106, 174, 188 dialectică 8, 9, 13, 25, 43, 53, 107, 188, 189, 206 Dillon, J. xii, 26 întunericul divin 32, 57, 72, 83, 87-97 passim, 109, 173-4, 175, 178, 179, 180, 181-90 divinizare 71, 76, 78, 170, 192 Dodds, ER 35, 37, 38, 156, Dorries, F212, F21, 110, 113, 218, 219 dynameis (ale lui Dumnezeu) 18, 20 Eclesiastul 57, 79, 82 extaz 13, 30-2, passim, 46, 48, 49, 70, 72, 79, 86, 87, 93, 94, 106, 110, 133, 136, 144, 153, 169, 170, 171, 178, 188, 189, 191 emanare, vezi procesiune enoptică, vezi unire cu Dumnezeu epektasis 86-8, 93, 94 Efes, Conciliul din 115 epistrof, vezi întoarcerea eros 65, 93, 94, 170, 187, 220 etică, vezi practică Evagrie, Pontul 2222.

passim, 159, 160, 179, 180, 193, 197; exemple 13, 33, 46, 68, 69; experienţă 23, 27, 29, 44, 46, 47, 48, 62, 63, 67, 68, 69, 70, 79, 85, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 98, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 115, 117, 118, 119, 125, 129, 201, 206, 211, 212, 213; credinţa 60, 63, 64, 65, 84, 87, 96, 100, 101, 115, 117, 119, 121, 123, 143, 149, 150, 151, 169, 179; Toamna, 76, 111, 112, 113, 116, 124, 125, 148, 149; passim, 128-9, 153, 154; Festugiere, A.-J. xii, xiv, xv, 2, 3, 11, 13, 15, 23, 186, 187, 190, 193, 200, 216, 220 passim; Formulare, vezi Idei Francis de Sales 92; Fremantle, A. xiii; Gaith, J. 87, 218; Gogol, N. 172; graţia 8, 19, 20, 28, 45, 50, 55, 65-8, 76, 89, 92, 107, 112-19, 121, 123-6, 129, 139-41, 159, 169, 183-5, 190, 191, 196, 199, 201; Grant, 73 RM; Grigore cel Mare, 155, 188; Grigore Nazianzen 78, 97, 99; Grigore de Nyssa xi, 70, 71, 78, 79, 88, 106, 112, 133, 154, 167, 169, 174-7, 181, 188, 192-4, 196, 203; Grigore Thaumaturgus 53, 63; Grünewald, M. 182, 183; Guillaumont, A. 97-100, 106; Guillaumont, C. 98; Hadot, P. 42, 217; Harl, M. 32, 58, 64; Hausherr, I. 105, 106, 118, 120, 178; inimă (kardia) 92, 112, 121, 123, 125; Henry, P. 135; Heraclit 99; ierarhia 163, 168-72, 176-7, 178; Hierotheus 169; Hippolit 54, 195; Duhul Sfânt x, 52, 107, 111, 115, 119, 126, 130, 146, 153, 161; Horn, G. 89; smerenie 140, 141, 151, 153; lamblic 136, 156, 157; Idei 1, 2, 5, 8, 11, 20, 24, 58, 60, 65, 68, 81, 100, 109, 110, 175, 185, 188, 201 ca gândurile lui Dumnezeu 60; Ignatie al Antiohiei 187; imaginea lui Dumnezeu XIII, 62, 71, 76-8, 92, 142-5, 147, 148, 151, 152; Imaculata Concepţie a BVM 183; nemurirea sufletului 2, 14, 90, 151; Întruparea

Cuvântului 140; purificarea intelectuală 8, 10, 43, 178; introversie 129, 138, 143, 148; Irineu 187; Ivanka, E. von xiii, 167 n., 177 n., 183 n.

125,

126,

Jaeger, W. 2 n., 112n.
Ieronim 54 n., 100, 128, 188; Ioan al Crucii 176-184, 196; Ioan Damaschin 110 n.

Ioan din Scythopolis 156, Iustin Martir 52, Kellia 98, Kelly, JND 128 nr.

Rudenia (a sufletului cu Dumnezeu) XIII, 2, 14, 41, 74, 75, 78, 96, 97, 121, 188, 189, 192; cunoaşterea lui Dumnezeu 19, 77, 84, 85, 88, 93, 139, 153, 159,

162, 163, 179; Koch, H. 52 n.

Ladner, GB 132, 134 Leys, R. 89 n.

Licinius 95, asemănare (în contrast cu imagine) 126, 143; Lloyd, AC 156; nr. logismos 101, 102; logos 11, 84, 104, 108; Sigle 26, 60, 68, 70, 74, 76, 84, 104, 135, 192; Lossky, V. 161, 182, 187 n., 203; Lot-Borodine, M. 182-4; Louth, A. xii n., 77 n., 180 n.

Dragoste 9-11, 22, 23, 31, 39, 60, 66-7, 80, 82, 88, 94, 100, 102, 105, 121, 122, 126, 130, 140, 146, 152, 178-9, 180, 181, 182, 191-7 Lubac, H. de 11 n.

Omiliile Macariene 110-23, 200; Macarie 114, 116; vezi **Omiliile Macariene**; MacKenna, S. xv, 36, 37 n.

Macleod, CW 63 n., 79 n., martiriul 95, Mascall, EL 73, Maxim Mărturisitorul 100 n., 122, 156, Meijering, EJ xii n.

Melania 98, memorie 123, 137, 140, 151, 152; Merton, T. x; Mesalianism 112-14, 117, 122 n., 126-31 passim, 179; Platonismul mijlociu xii, 17, 51, 74; oglindă, suflet ca 77-8, 88, 90; monahism 95-133 passim, 136, 168, 171, 179; Monica 130, 135; Monofiziţii 155, 156; Montanism 72; purificare morală 7-8, 44; religii mistere 21; contemplare naturală 58-9, 83-4, 104-5, 168; neoplatonismul xii, 36, 79, 141, 148, 156, 157; vezi neoplatonişti individuali, s. v.

Niceea, Sinodul din 73-75, 78 Nicodim al Sfântului Munte 97 n., 122 Nilus 98 Nitria 98 nous xiv-xv, 9, 36, 44, 60, 66, 105-108, 113, 119, 120, 157, 188 Nygren, A. 187 Origen xii, 52-74, 76-85 passim, 94, 95, 97, 100, 102, 109, 113, 133, 138, 159, 179, 182, 193, 197, 200, 201 Palamismul 91, 124 Paladius 98 parresia 82 Pascal, B. 138 pasivitate 169, 184 Pavel, Sf. 155, 170, 185, 197 Pelagianismul 184 Pelagius 101 n.

Pelikan, J. xi n.
Perictione xii, Petru Plinul 156, Filo XII, 15, 17-35, 52, 53, 63, 72, 73, 81, 83, 84, 88, 159, 181, Fotie 122, physike, vezi contemplaţia naturală, Piccarda 166, Pionius 96, Platon xi-xiii, 1-19, 23, 26, 32, 33, 38, 41, 42, 52, 53, 66, 70, 76, 77 n., 85, 132, 134, 142, 174, 195, 203.

Fedon 1, 7, 8, 9, 15; Fedro 2, 9, 15; Philebus 2; Legile 8, 16; Republica 2, 3-9, 11; Om de stat 41; Simpozionul 2, 9-10, 12, 40; Theaetetus 14, 40; Timeu 14, 18, 25, 77; Ep. VII 13; Epinom 15; Platonismul xii, xiii, 78, 80, 81, 95, 110, 113, 137, 179, 191-200; Plotin xiii, xvi, xvii, 33, 36-53, 73, 79, 132-49 passim, 158, 162, 163, 176, 177, 194-6, 200; Plutarh 33; Porfire 35, 36, 47, 128, 136, 156; practica 99-104; preexistenţa sufletului 2, 61, 74, 76, 111, 197; Presocratici 2; mândrie 103, 140, 149, 180; procesiune 142, 158, 161; Proclus 36, 156-9, 162; proodos, vezi procesiune; Proverbele 57, 79, 99; Puech, H.-C. 176-8; purificare 7-10 passim, 26, 42-7, 91, 110, 123, 127, 163, 171, 182, 183, 185, vezi

praktike; Rabini 22; Rahner, K. 66-7; răpire, vezi întoarcerea; extazului 38-40, 134, 139, 145, 152-8 passim, 162; Ricken, F. 74; Rist, JM 34 n., 48 n.

Roldanus, J. 75 n.
Roques, R. 160 n., 163 n., 169
Rubliov, A. 183 Rufinus 55 n.

Sacramentele 129, 158, 159, 163. Vezi botezul Saffrey, HD 167 n. Înţelept (sophos) 34-5. Scriptura 21, 25, 28, 53, 62, 63, 115, 121, 141-3, 178. Conştiinţa de sine 42, 47. Cunoaşterea de sine 19, 23, 24, 29, 77, 143, 145-7. Semipelagianism 184. Silesius, A. 116 n. Socrate 1, 2, 6, 132. Cântarea Cântărilor, interpretare eclesiologică din 55, 200-1. Interpretare mistică a 54-72 passim, 82-3, 89-97 passim, 200-1. Spinoza 36. Simţuri spirituale 53, 66, 67, 88, 91, 93, 103, 117. Staats, R. 112 n. Stace, WT xv. Stanbrook Abbey, un benedictin din 178 n.

Stead, GC 73 n.
Stoicismul 18, 27, 34-5, 52; **teologie simbolică** 159, 160, 163, 165-7, 172, 173; **Symeon al Mesopotamiei** 113; **Symeon noul teolog** 122; n. **sinergismul** 183-5; **Tauler, J.** 92; **Tereza de Avila** 30, 180; **Theodoret** 111, 113; **theologia** 67, 108-11, 164 (vezi unirea cu Dumnezeu); **Theophilus of Antiohia** 79; **theopoiesis, theosis** (vezi

divinization); **theoria** (vezi **contemplare**); **Tereza din Lisieux** 202; **teurgie** 157-9 passim; împărţirea în trei a sufletului **calea** 54-5, 57-9, 81-4, 102-3, 163, 171; **Timotei de Constantinopol** 110 n., 112, 114, 122; **Traherne, T.** 106 n.; **liniște** 8, 43, 100, 103 (vezi **apatheia**); **Trinity** x, xi, 79, 100, 105, 107, 111, 141-2, passim, 160, 163, 166, 180; **Trouillard, J.** 44 n.; **Underhill, E.** 186; **unirea cu Dumnezeu** XIII, 57, 63, 87, 93, 110, 140, 166-70, 178, 179; **necunoscutul lui Dumnezeu** 19-22, 72-3, 81, 84, 87-97 passim, 159, 167-8, 172-8; **a Binelui, al Unui** 48; **slava deșartă** 103, 123; **Vaughan, H.** 154; **Victorinus** 128, 136, 156; **virtuţi** 8, 91-2, 101, 119, 130, 197-8 (distincţia între virtutea civică şi cea purificatoare, 44, 198); **Volker, W.** 175 n.

Wallis, RT 156 nr.
Westerink, LG, vezi Saffrey, HD, Wiles, MF, xi, Witt, RE, xii, n.

Wolfson, HA 26 n.
Word, vezi *Logos Xenofon 6*
Zaehner, RH xv, 186.

Revelaţie

În timp ce

oglindă,

Maria a

avut o

surprinză

toare. *Nu*

mai sunt

persoană

pe care o

ştiam. S-a

copleşită

de gândul

că viaţa ei

se

schimbas

e atât de

mult în

ani.

Acum, era

hotărâtă

să-şi

urmeze

pasiunea

şi să-şi

trăiască

cum îşi

dorea cu

adevărat.